INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction au Nouveau Testament :

Tome I. — Les évangiles synoptiques, Paris, Editions Ernest Leroux, 1923, 1 vol. in-16, 532 pages.

Tome II. — Le quatrième évangile, Paris, Editions Ernest Leroux, 1924, 1 vol. in-16, 564 pages.

Tome III. — Le livre des Actes, Paris, Editions Ernest Leroux, 1922, 1 vol. in-16, 376 pages.

Tome IV (première partie). — Les épîtres pauliniennes (première partie), Paris, Editions Ernest Leroux, 1925, 1 vol. in-16, 421 pages.

Paraîtra ensuite :

Tome V. — Les épîtres catholiques. L'Apocalypse.

Précédemment parus :

L'évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, Sciences religieuses, t. XXII), Paris, Leroux, 1909.

Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec, Paris, Editions Ernest Leroux, 1920.

La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques, Paris, Fischbacher, 1902.

L'Apôtre Paul et Jésus-Christ, Paris, Fischbacher, 1904.

Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel, Paris, Fischbacher, 1905.

L'Eucharistie des origines a Justin Martyr, Paris, Fischbacher, 1910.

Les sources du récit johannique de la Passion, Paris, Fischbacher, 1910.

Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire ? Paris, Payot, 1925.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur ès lettres

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

TOME IV (Deuxième Partie)

LES ÉPÎTRES PAULINIENNES

(Deuxième Partie)

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1926

LIBRARY OF
Rochester Theological Seminary
BS
2330
.G6
21,299
1922
v.4
pt.2

CHAPITRE X

LA CRISE CORINTHIENNE ET LES ÉPÎTRES[1] AUX CORINTHIENS[2]

I. — Caractère de la crise corinthienne

Les derniers temps du séjour de Paul en Asie et la période qui suivit immédiatement furent marqués par une grave crise dans l'Eglise de Corinthe. Paul eut à y intervenir à plusieurs reprises.

Cette crise fut déterminée, en partie par l'opposition judaïsante qui suivit Paul dans toute

1. Dans le présent chapitre, nous aurons soin d'employer le terme d'épîtres pour désigner les documents contenus dans le Nouveau Testament et de réserver le terme de lettres pour les diverses communications de Paul que nous croyons y être contenues.

2. La littérature sur les épîtres aux Corinthiens est si abondante que nous ne pouvons citer ici que le plus essentiel. Commentaires : Sur les deux épîtres : Schmiedel (*H. C.*, *II*, 1), 1891, ²1892 ; Cornely, Paris, 1892 ; Bousset (*Schr.*, 1917, *II*³,

son activité missionnaire, en partie par des facteurs particuliers à Corinthe.

Les conditions dans lesquelles elle se développa, à un moment où Paul séjournait à proximité de la Grèce, ce qui lui permit d'intervenir à plusieurs reprises et de plusieurs manières, font que nous sommes à même, dans une certaine mesure au moins, de suivre le développe-

p. 74-223) ; LIETZMANN (*Hndb.*), 1910, [2]1923 ; MACLAREN, *Saint-Paul's epistles to the Corinthians*, London, 1909 ; GUTJAHR, *Die zwei Briefe an die Korinther*, Graz, 1910 ; FADYEN, *The epistles to the Corinthians*, London, 1911. Sur la première épître : HEINRICI, *Der erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, Berlin. 1880 ; id. (MEYER, *V*), [6]1881, [8]1896 (c'est cette dernière édition que nous citons) ; GODET, Neuchâtel, 1886-87 ; H. BOIS, *Adversaria critica de prima ad Corinthios epistula*, Erlangen, 1887 ; BACHMANN (ZAHN, *VII*), 1905, [3]1921 (nous citons la première édition) ; ROBERTSON-PLUMMER (*Int. cr. Comm.*), 1911 ; JOHANNES WEISS (MEYER, *V*), [9]1910 ; BARTH, Bern, 1919. Sur la seconde épître : A. KLOEPPER, *Ueber das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, Berlin, 1874 ; HEINRICI (MEYER, *VI*), [6]1883, [8]1900 (nous citons cette édition) ; id. *Der zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, Berlin. 1887 ; BACHMANN (ZAHN, *VIII*), 1909, [4]1922 (nous citons la première édition) ; BELSER, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther*, Freiburg i. B., 1910 ; MENZIES, *The second Epistel of Paul to the Corinthians*, London, 1912 ; G. GODET, *La seconde épître aux Corinthiens*, publ. par PAUL COMTESSE, Neuchâtel, 1914 ; PLUMMER (*Int. crit. Comm.*), 1915 ; WINDISCH (MEYER, *VI*), [9]1924. — ETUDES DIVERSES : F. BLEEK, *Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, St. u. Kr.*, 1830, p. 614-632 ; RAEBIGER, *Kritische Unter-*

ment des événements et d'y distinguer plusieurs phases.

La seule documentation dont nous disposions pour faire l'histoire de la crise est constituée par les deux épîtres aux Corinthiens. Le livre des Actes reste muet sur les événements de

suchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde, Breslau, 1847, ²1886 ; KLOEPPER, *Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, Goettingen, 1869 ; HAUSRATH, *Der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Korinther*, Heidelberg, 1870 ; EYLAU, *Zur Chronologie der Korintherbriefe*, Landsberg, 1873 ; H.-J. HOLTZMANN, *Der gegenseitige Verhältniss der beiden Korintherbriefe*, Z. *f. wiss. Th.*, 1879, p. 455-492 ; EKEDAL, *Inter Paulum et Corinthios quae intercesserunt rationes usque ad secundam epistolam*, Lund, 1887 ; HALMEL, *Der Vierkapitelbrief im zweiten Korintherbrief*, Essen, 1894 ; id., *Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus, Geschichtliche und litterarkritische Untersuchung*, Halle, 1904 ; ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe*, Freiburg i. B., 1899 ; H. LISCO, *Die Entstehung des zweiten Korintherbriefs*, Berlin, 1896 ; R. DRESCHER, *Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge zu Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefs*, *St. u. Kr.*, 1897, p. 43-111 ; K. KOENIG, *Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth*, Z. *f. wiss. Th.*, 1897, p. 481-555 ; HOLLMANN, *Urchristentum in Korinth*, Leipzig, 1903 ; C. HOLSTEN, *Einleitung in die Corintherbriefe*, Z. *f. wiss. Th.*, 1901, p. 324-369 ; C. MUNZINGER, *Paulus in Korinth*, Heidelberg, 1907 ; RENDALL, *The Epistles of Saint Paul to the Corinthians*, London, 1909 ; J. WARNECK, *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*, Berlin, 1913 ; CH. BRUSTON, *Les trois épîtres de l'apôtre Paul aux Corinthiens conservées par l'Eglise*, Paris, 1917.

Corinthe, soit que son auteur les ait intentionnellement passés sous silence parce qu'ils contredisaient sa conception un peu simpliste du développement du christianisme apostolique, soit qu'il les ait simplement ignorés, ou encore qu'il les ait considérés comme étrangers à l'histoire qu'il se proposait de raconter.

Les Actes rapportent seulement qu'au moment où il va quitter Ephèse, Paul a l'intention d'aller à Jérusalem et ensuite à Rome. Auparavant, il veut se rendre en Macédoine et en Achaïe. Avant de partir lui-même, il envoie devant lui, en Macédoine, deux de ses collaborateurs, Timothée et Eraste[1] (19,21-22). Peu après, il se met en route, traverse la Macédoine en exhortant les frères et arrive en Grèce, où il passe trois mois, au bout desquels il part pour la Syrie en faisant un détour par la Macédoine et l'Asie, pour échapper aux embûches qu'il sait lui être tendues par les Juifs (20,1-3). Ces renseigne-

1. Dans *Actes*, 19,22, Eraste est appelé un des auxiliaires ou serviteurs (διακονούντων) de Paul. S'il devait être identifié au personnage nommé dans *Rom.*, 16,23 et qui était le trésorier de la ville de Corinthe, sa collaboration avec Paul ne pourrait avoir été qu'occasionnelle. On pourrait supposer qu'il était venu à Ephèse chargé de quelque mission des Corinthiens. Mais le nom d'Eraste était trop répandu dans l'antiquité pour qu'on puisse aboutir ici à quelque conclusion précise.

ments succincts sont confirmés par les épîtres, avec cette réserve toutefois, que Timothée — et sans doute Eraste dont les épîtres ne parlent pas — pourrait avoir quitté Ephèse plus tôt que ne le disent les Actes, et que la mission de Timothée n'aurait pas eu seulement pour objet la Macédoine mais aussi la Grèce.

II. — Brève analyse du contenu des deux épîtres[1]

Il convient, avant tout, pour permettre de suivre les analyses et les discussions qui suivront, de donner une indication sommaire du contenu des deux documents sur lesquels repose toute notre connaissance de l'histoire de la crise corinthienne.

La première épître aux Corinthiens n'est pas disposée suivant un plan logique ; elle est formée d'une série de développements simplement juxtaposés qui sont consacrés à des questions

1. Dans l'analyse que nous donnons ici, nous nous efforçons de mettre en lumière les grandes lignes de la disposition des épîtres et nous passons rapidement sur les parties que nous aurons l'occasion d'étudier plus en détail au cours de notre exposé.

très diverses, sans qu'il y ait, le plus souvent, de transition de l'un à l'autre et sans qu'on puisse discerner les motifs qui ont présidé à leur disposition.

Après la salutation initiale dans laquelle Sosthène est nommé comme co-auteur et le préambule (1,1-9), vient un développement relatif aux partis qui s'étaient constitués au sein de l'Eglise et dont Paul a appris l'existence par « les gens de Chloé » (1,10-4,21). Ce développement, très logiquement construit, présente un remarquable caractère d'unité. A la fin, Paul dit avoir envoyé Timothée à Corinthe pour rappeler aux fidèles son enseignement. Lui-même viendra bientôt; aux Corinthiens de choisir si ce sera avec la verge ou dans un esprit de douceur.

Un second morceau traite d'un scandale que l'Eglise tolérait. Il s'agit d'un homme qui vivait avec la femme de son père. Paul demande aux Corinthiens de juger le coupable et de le livrer à Satan, c'est-à-dire de prononcer sur lui l'anathème, afin qu'il meure, comme conséquence de cette malédiction, et que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur. A ce propos, l'apôtre fait entendre aux Corinthiens un appel à la pureté et revient, pour rectifier l'interprétation que certains en avaient donnée, sur le conseil formulé, dans une lettre antérieure, de fuir le con-

tact des pécheurs. Paul explique qu'il ne s'agit pas de fuir le contact de tout pécheur, car cela obligerait à sortir du monde, mais qu'il faut éviter celui de tout frère qui vivrait dans le péché (5,1-13).

Paul blâme ensuite l'habitude des chrétiens de Corinthe de déférer aux tribunaux païens les contestations qu'ils avaient entre eux. L'apôtre juge déjà assez fâcheux que des frères aient des différends entre eux. Le développement se termine par un vigoureux appel contre le péché (6,1-11).

Le morceau qui suit discute le principe de ceux que nous appellerons les libertins de Corinthe. Leur thèse est celle de la parfaite indifférence, au point de vue moral, de tout ce qui concerne un corps voué à l'anéantissement. Ils entendaient justifier ainsi l'abolition de toute prescription alimentaire, mais aussi toute limitation concernant la satisfaction de l'instinct sexuel. A leur thèse, Paul oppose la nécessité de la sanctification et le devoir qui s'impose à ceux qui ont été rachetés à grand prix, de glorifier le Seigneur dans leur corps (6,12-20).

A première vue, le *chapitre* 7 qui traite du mariage et de questions connexes, ne paraît pas être sans relations avec le sujet traité dans 6,12-20. Pourtant les mots par lesquels il

commence (Quant aux questions au sujet des quelles vous m'avez écrit...) montrent que ce n'est pas la suite du développement précédent mais une réponse à une question des Corinthiens. Paul soutient la supériorité du célibat, mais, pour éviter l'impureté, recommande le mariage à ceux qui n'ont pas reçu le don de continence. De même, il veut que, dans le cas où, de deux époux un seul était devenu chrétien, celui-ci ne prenne pas l'initiative d'une rupture. Il permet à ceux qui ont contracté des unions ascétiques[1] de les transformer en mariages réels. D'une manière générale, il recommande à chacun de rester dans l'état où il se trouvait quand il a été appelé, c'est-à-dire, s'il était esclave, de ne pas chercher à être affranchi, s'il était Juif,

1. Le morceau 7,36-38 était interprété par l'ancienne exégèse comme se rapportant au père qui se demande s'il doit ou ne doit pas marier sa fille (par exemple Heinrici, *I*, p. 244s.), mais le terme de ὑπέρακμος que l'on trouve au *verset* 36 ne peut pas se rapporter à ce cas-là et l'expression « sa vierge », pour « sa fille », serait bien étrange. Enfin, au *verset* 36, le mot γαμείτωσαν, alors qu'il n'aurait été question, dans ce qui précède, que du père et de sa fille ne se comprendrait pas. Reprenant une indication déjà donnée par Weizsäcker (*Ap. Z.*, p. 651.666), Grafe (*Geistliche Verlöbnisse bei Paulus, Theol. Arb. d. Rhein-wiss. Predigervereins, N. F.*, 3, 1899) et H. Achelis (*Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum 7 Kapitel des 1 Korintherbriefs*, Leipzig, 1902) ont pensé, avec raison nous semble-t-il, que le passage devait être rapporté

de ne pas chercher à dissimuler sa circoncision, et, s'il était incirconcis, de ne pas se faire circoncire.

Le *chapitre* 8 commence, lui aussi, par les mots Περὶ δὲ et doit être considéré comme une réponse à une question des Corinthiens. Il traite des choses sacrifiées aux idoles. Au début du développement, Paul cite et discute l'argumentation de ceux pour qui les chrétiens n'avaient pas à se préoccuper des sacrifices faits aux idoles. Plusieurs des formules qu'on trouve dans ce passage et dont l'apôtre s'efforce de limiter la portée expriment les principes de leur argumentation, par exemple : « Nous avons la gnose... nous savons qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'unique ». Paul reconnaît, en théorie, la vérité de ces affirmations, mais montre qu'à côté de la gnose, il faut faire intervenir une autre

aux unions de vierges et d'ascètes et à leur transformation en mariages réels. Cette interprétation est adoptée par beaucoup de critiques (par ex. : Jülicher, *Die geistlichen Ehen in der alten Kirche, Arch. f. Religionswissenschaft, VII*, 1904, p. 382 s. ; Lake, *Earl. Ep.*, p. 184 s. ; Lietzmann, p. 36 ; Joh. Weiss, p. 206 ; Rohr, p. 64 s. ; Bousset, *Schr., II*, p. 208 (avec quelque hésitation) ; Loisy, *N. T.*, p. 57). L'ancienne interprétation est encore défendue par Bachmann (*I*, p. 244 s.) ; J. Sickenberger (*Syneisenaktentum im ersten Korintherbrief, Bibl. Z., III*, 1905, p. 44-69) ; H. Koch (*Vater und Tochter im ersten Korintherbrief, id.*, 1905, p. 401-407) ; Prat (*I*, p. 128 s.).

considération, celle de l'amour du prochain, qui doit amener le gnostique à renoncer à la liberté qu'il pourrait légitimement avoir dans la question des choses sacrifiées, et cela par égard pour des frères moins éclairés, afin de ne pas les entraîner à des actes qui, pour eux, seraient des péchés. « Je ne mangerai plus jamais de viande, conclut Paul, plutôt que de scandaliser mon frère » (8,13).

Le *chapitre* 9, en tout cas la première partie de ce chapitre (1-18), paraît former digression. On le regarde généralement comme justifiant, par l'exemple de l'auteur, le renoncement à la liberté par égard pour le prochain. Paul insiste sur le droit qu'il aurait, comme apôtre, de recevoir un salaire des Eglises et sur la manière dont il y renonce pour ne pas entraver l'œuvre de la prédication de l'Evangile. Il s'attache à montrer que ce renoncement n'implique aucune renonciation à sa qualité d'apôtre. Le morceau a ainsi, d'une manière très directe, le caractère d'une apologie de l'apostolat paulinien[1].

1. La liaison entre 9,1 et ce qui précède n'est guère satisfaisante. Pour tenter de la reconstituer, on est obligé, bien que ce ne soit pas indiqué et bien que le terme de ἐξουσία, dans 8,9, ne justifie pas cette conjecture, de supposer que la thèse des libertins à laquelle Paul ne fait pas d'objection de principe se résume dans la formule « Je suis libre », formule

Dans le second développement du *chapitre* 9[1], Paul expose que, bien que libre, il s'est volontairement assujetti à des obligations diverses : il s'est fait tout à tous, afin de gagner à l'Evangile le plus de gens qu'il pourrait (19-23[a]). Il s'est astreint à cette discipline par fidélité à sa vocation missionnaire, afin de donner à sa prédication toute l'intensité possible et pour participer lui-même au salut qu'il prêche aux autres (23[b]-27)[2].

La question des choses sacrifiées est reprise dans les vingt-deux premiers versets du *cha-*

que Paul reprendrait ensuite dans 9,1 en l'appliquant non plus au droit de manger des choses sacrifiées, mais à celui d'être entretenu par les Eglises. Ni l'un, ni l'autre de ces deux emplois du terme de « libre » ne paraît bien naturel et leur association ne l'est guère davantage (cf. JOH. WEISS, p. 231).

1. La relation entre les deux parties du *chapitre* 9 paraît artificielle. Dans la première, il s'agit du renoncement que Paul s'impose pour des raisons personnelles et qui, loin de favoriser son ministère, l'entrave parce qu'il fournit des motifs d'accusation à ses adversaires. Dans la seconde partie, au contraire, il s'agit de la limitation de la liberté de l'apôtre dans l'intérêt de son ministère. Cependant les deux développements ont ceci de commun qu'ils justifient l'attitude de Paul.

2. JOHANNES WEISS (p. 247) estime la liaison de 24-27 avec 19-23 peu satisfaisante, parce qu'il ne s'agit plus d'une accommodation aux nécessités de la prédication, mais d'un complet renoncement à soi-même en vue de cette prédication. Il nous semble qu'il n'y a, dans 24-27, qu'un renforcement du principe exposé dans 19-23.

pitre 10, mais dans un esprit sensiblement différent de celui qui avait inspiré le *chapitre* 8. Là, Paul admettait comme point de départ la thèse des libertins et cherchait seulement à en limiter l'application. Ici, il envisage la question au point de vue de l'idolâtrie et résume tout son enseignement dans la formule : « Fuyez l'idolâtrie[1] ».

Dans 10,1-13, l'apôtre pose un principe dont il détermine ensuite l'application dans 10,14-22 mais tandis que, dans les *versets* 1-13, sont énumérés quatre péchés dans lesquels les Israélites sont ombés, ce qui doit servir d'avertissement aux chrétiens (idolâtrie, débauche, tentation du Seigneur, murmure contre lui)[2], il n'y a pas

1. La différence d'inspiration des deux morceaux a conduit VOELTER (*P. u. s. Br.*, p. 33 s.) à regarder le deuxième développement du *chapitre* 10 comme une interpolation non-paulinienne. Cette conclusion nous paraît excessive. L'enseignement de Paul peut avoir varié suivant le point de vue auquel il se plaçait et le public auquel il s'adressait. Se plaçant au point de vue des gnostiques, pour qui le danger de l'idolâtrie n'existe plus, il peut admettre théoriquement la liberté de consommer des viandes sacrifiées. Se plaçant, au contraire, au point de vue des faibles, pour qui la consommation des choses sacrifiées est proprement un acte d'idolâtrie, il ne peut que recommander l'abstention. Mais il est impossible de comprendre la juxtaposition des deux morceaux dans la même lettre.

2. Ces quatre péchés peuvent facilement être réduits à deux, à cause du caractère très général des formules « tenter le Seigneur » et « murmurer contre lui ».

dans 14-22 d'avertissement contre la débauche[1]. L'apôtre développe seulement, en faisant appel au bon sens de ses lecteurs, l'idée que la communion avec le Seigneur et la communion avec les démons sont incompatibles.

Dans 10,23-11,1, nous trouvons une nouvelle discussion du principe des libertins. A la formule « tout est permis », Paul oppose, comme au début du *chapitre* 8, le devoir de tenir compte des intérêts du prochain (23-24)[2] et il termine par des instructions pratiques sur les divers cas qui peuvent se présenter (25-30). Enfin, une petite conclusion d'une portée plus générale insiste sur le devoir de tout faire à la gloire de Dieu, d'être irréprochable devant les Juifs, les Grecs et l'Eglise de Dieu, enfin d'imiter l'apôtre comme lui-même imite le Christ (10,31-11,1).

Dans 11,2, Paul loue les Corinthiens de la manière dont ils gardent son souvenir et restent

1. Par contre, nous avons vu que, dans 6,12-20, il y avait un avertissement contre la débauche dont l'introduction paraissait annoncer un développement sur les questions alimentaires qui ne figure pas dans cette partie de l'épître. Ce développement était introduit par une formule, à un mot près, identique à celle qu'on lit dans 10,23. Cf. Joh. Weiss, p. 156 s., 263.

2. Dans 6,12 s., au contraire, le même principe est limité par la nécessité de ne pas détruire la liberté par l'usage qui en est fait.

fidèles aux instructions qu'ils ont reçues de lui. Ceci vise — et peut-être même cite — la formule par laquelle les Corinthiens avaient interrogé l'apôtre sur la question du voile des femmes (11,3-16). Par une série de considérations, Paul développe l'idée qu'il est aussi inconvenant pour la femme de prier ou de prophétiser la tête découverte, qu'il le serait, pour l'homme, de le faire la tête couverte[1]. Dans le dernier verset du morceau, Paul déclare que si quelqu'un a du goût pour la dispute, il n'en est de même ni de lui ni des Eglises du Seigneur (16). Ceci indique que la question du voile des femmes doit avoir été vivement discutée dans l'Eglise de Corinthe.

A l'enseignement donné par Paul, en est rattaché un autre sur le repas du Seigneur. Paul blâme d'abord vigoureusement la pratique suivie par les Corinthiens qui, à l'occasion de ce repas, faisait éclater le contraste entre riches et pauvres et substituait au repas commun une série de repas individuels dans lesquels les uns

1. Sur l'interprétation de ce développement dans lequel intervient l'idée de la séduction exercée sur les anges par les femmes, voir L. Brun, *Um der Engel willen*, Z. *N. T. W.*, *XIV*, 1913, p. 298 ; Perdelwitz, *Die* ἐξουσία *auf dem Haupte der Frau*, *St. u. Kr.*, 1913, p. 611 s. ; H. Koch, *Zu I Cor.*, 11,5 s., Z. *N. T. W.*, *XXI*, 1922, p. 138.

étaient ivres tandis que d'autres avaient faim. Pour ramener les Corinthiens à une pratique plus saine, Paul leur rappelle ce qui s'est passé dans la nuit où le Seigneur a été livré. Il en tire un enseignement sur la nécessité, pour participer au repas du Seigneur, de s'éprouver soi-même et de discerner le corps et le sang du Seigneur. Il explique par les communions indignes les cas de maladie et de mort qui se sont produits à Corinthe. Le développement se termine par une allusion à d'autres questions que l'apôtre réglera quand il viendra à Corinthe (11,17-34).

Les *chapitres* 12 à 14 traitent de la question des inspirés ou des dons spirituels[1]. Ici encore, Paul répond à une question des Corinthiens (12,1). Il pose en principe que la confession de Jésus comme Seigneur est le signe auquel on reconnaît l'inspiration qui vient de Dieu (2-3). Les divers dons sont produits par un seul et même esprit. Ce fait est illustré par une comparaison avec le corps dont l'unité organique résulte de la diversité des membres qui le constituent. Il est ainsi normal qu'il y ait diversité de dons (11,4-30). Parmi eux, il faut rechercher les

1. Rien ne permet de décider entre les deux traductions, τῶν πνευματικῶν pouvant être aussi bien un neutre qu'un masculin.

plus grands (31 [a]). Ce conseil est illustré par un exemple, c'est l'hymne qui constitue l'éloge de l'amour (12,31 [b]-13,13) [1]. La valeur relative des dons est appréciée au point de vue de leur utilité pour l'édification de la communauté. La glossolalie est ainsi rabaissée au-dessous de la prophétie (14,1-19). Le même principe est aussi appliqué au culte. Tout doit s'y passer avec ordre, pour l'édification aussi bien des fidèles que des passants qui peuvent occasionnellement se trouver là. La glossolalie ne doit pas y avoir une trop grande place, encore le glossolale ne doit-il parler que s'il se trouve là quelqu'un qui possède le don nécessaire pour l'interpréter (14,20-40).

Tout le *chapitre* 15 est consacré à la question de la résurrection des morts. Paul rappelle la place que l'affirmation de la résurrection du Christ occupe dans la prédication chrétienne (1-11), puis montre que, sans elle, la foi chrétienne serait vaine (12-19) ; or, la résurrection du Christ est le gage de celle des fidèles (20-28). En

1. Sur ce chapitre, voir HARNACK, *Der Hohelied des Apostels Paulus von der Liebe* (*I Cor.* 13) *und seine religionsgeschichtliche Bedeutung*, *Sitzber. Berl. Akad. der Wiss.*, 1911, p. 132-163 ; AINSWORTH, *Saint Paul's hymn to Love*, London, 1913. LEHMANN *u.* FRIDRICHSEN, *I Cor.* 13, *eine christlich-stoïsche Diatribe*, *St. u. Kr.*, 1922, p. 55-95.

faveur de la résurrection, Paul tire argument de l'usage du baptême pour les morts que pratiquaient les Corinthiens[1], des souffrances que lui-même supporte dans son ministère apostolique, du combat contre les bêtes fauves qu'il a soutenu à Ephèse (29-34). Il expose ensuite comment se produira la résurrection et avec quel corps les morts reviendront (35-49). Il est ainsi conduit à donner une esquisse du drame final dans lequel la mort sera anéantie (50-58).

Le *chapitre* 16 est formé d'une série de notices : instructions sur la collecte (16,1-4), renseignements sur les projets de voyage de l'apôtre (5-9), recommandation de bien accueillir Timothée quand il viendra ou s'il vient[2], et de ne pas le mépriser (10-11), sur Apollos qui, malgré la prière de Paul, ne viendra que plus tard à Corinthe (12). Suit une exhortation à la vigi-

1. Sur ce baptême, voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 350, n. 1. A la littérature citée dans cette note, il faut ajouter H. Preisker, *Die Vicariatstaufe*, *I Cor.*, 15,29, *ein eschatologischer nicht sakramentaler Brauch*, *Z. N. T. W.*, *XXIII*, 1924, p. 298-304. D'après Preisker, les morts auraient eu intérêt au baptême des vivants, parce que la fin du monde ne peut venir avant que le nombre des élus ne soit parfait.

2. Cette seconde interprétation doit être envisagée parce que ἐάν a souvent un sens hypothétique qui en fait l'équivalent de εἰ. Voir, par ex., *Mc.*, 3,24 ; *Actes*, 5,38. Cf. Blass-Debrunner, § 372.

lance et à l'amour (16,13-14) et la recommandation d'avoir des égards pour Stéphanas et sa maison ; la présence de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus a été une joie pour Paul (16,15-18).

La lettre se termine par des salutations de la part d'Aquilas et de Priscille, des Eglises d'Asie et de tous les frères (16,19-20), et par une salutation de la main de Paul avec ce dernier avertissement : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème ! *Maran atha* ![1] » et par une bénédiction (16,21-24).

On peut, au premier coup d'œil, distinguer trois parties dans la seconde épître aux Corinthiens. Dans la première (1-7), revenant sur le passé, Paul cherche à effacer les dernières traces

1. *Maran atha* est une formule araméenne qui se trouve aussi dans *Didachè*, 10,6, et qui provient sans doute de l'Eglise de Jérusalem. L'hypothèse de Bousset (*Kur. Chr.*, p. 84), qui la croit originaire d'une communauté bilingue comme Antioche, Damas ou Tarse, paraît peu vraisemblable. Elle peut être traduite par « Le Seigneur vient » (*mâran âthâ*), ce qui en ferait l'équivalent de ὁ κύριος ἐγγύς de *Phil.*, 4,5, ou par « Seigneur viens ! » (*mâranâ thâ*) (cf. *Apc.*, 22,20). Cette interprétation est celle de G. P. Weiter, *Le culte du christianisme primitif et le Nouveau Testament*, *Rev. de théol. et de phil.*, 1924, p. 259, cf. 1925, p. 77. Bruston (*Mâran âthâ*, *R. th. et quest. rel.*, 1913, p. 402, cf. *Rev. de théol. et de phil.*, 1925, p. 76 s.) écarte les interprétations généralement reçues et propose d'entendre « Le Seigneur est le signe » (*âthâ*). E. Hommel (*Maran Atha*, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 317-320)

d'un grave conflit qui s'est élevé entre lui et les Corinthiens et, incidemment, fait l'apologie de son aspostolat. Dans la seconde (8-9), il traite de la question de la collecte. Dans la troisième (10-13), il se tourne vers ses adversaires et fait son propre éloge en s'excusant de ce qu'il présente comme une folie.

D'après la salutation initiale dans laquelle le nom de Timothée figure à côté de celui de Paul, l'épître est adressée, en même temps qu'aux chrétiens de Corinthe, à « tous les Saints qui sont en Achaïe » (1,1-2).

L'épître s'ouvre par une action de grâce que Paul adresse à Dieu pour avoir été délivré d un danger si grave qu'il en était arrivé à désespérer de la vie[1] ; de la délivrance qui lui a été accordée,

a repris la même interprétation sans paraître avoir eu connaissance de l'article de Bruston. Il admet, en outre, que les lettres aleph et tav jouent le même rôle que le symbolisme de l'alpha et de l'oméga dans l'Apocalypse (1,8 ; 21,6 ; 22,13). Sur la formule *Maran atha*, voir, outre les commentaires : DALMAN, *Die Worte Jesu*, *I*, Leipzig, 1898, p. 269 s. ; ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 216 s.

1. Au sujet de ce danger, comme le remarque BACHMANN (*II*, p. 36), toutes les hypothèses possibles ont été imaginées. Il ne s'agit, en tout cas, pas de la lutte contre les bêtes fauves à Ephèse (*I*, 15,32), les termes dont se sert l'apôtre montrant que c'est un fait que les Corinthiens ne connaissaient pas encore. L'apôtre se borne à des indications discrètes parce que les Corinthiens pourront s'enquérir des détails auprès

l'apôtre tirera des forces nouvelles pour son ministère et il exprime l'espoir qu'il continuera à être protégé par Dieu comme il l'a été (1,3-11).

Après cette introduction, qui occupe dans l'épître la place où nous lisons d'ordinaire les actions de grâces pour l'état de la communauté à laquelle Paul s'adresse[1], l'apôtre entreprend de justifier son attitude à l'égard des Corinthiens et, notamment, les modifications subies par ses plans de voyage. Il explique pourquoi, au lieu de venir à Corinthe, comme il l'avait annoncé, il a d'abord écrit une lettre qui a affligé les Corinthiens, mais qui devait leur faire connaître son amour 1,12-2,4)[2].

Ici se place une digression sur le motif de la

du porteur de la lettre. On a pensé à l'émeute de Démétrius, à une maladie, à un naufrage, à un danger que Paul aurait couru du fait de brigands, etc. Il n'est pas certain que, comme le pensent plusieurs interprètes (en dernier lieu, WINDISCH, p. 44), le pluriel indique que les compagnons de Paul ont été associés au danger qu'il a couru car le pluriel pourrait bien être ici purement littéraire, comme le pense SCHMIEDEL (p. 211 s.). Il résulte de 1,10, où Paul exprime l'espoir que Dieu continuera à le délivrer, que le péril n'a pas été momentané et accidentel. Il faut donc se le représenter comme en relation directe avec son activité apostolique.

1. En dehors de *II Cor.*, ces actions de grâces ne manquent que dans *Gal.*

2. Sur cette lettre, que nous appellerons la lettre sévère, voir p. 42 s.

lettre. Quelqu'un a affligé Paul et, en même temps que lui, toute l'Eglise. Le châtiment infligé par la majorité suffit, il faut maintenant pardonner afin de ne pas donner prise à Satan (2,5-11).

Après avoir écrit cette lettre, Paul a été dans une telle angoisse que, se trouvant à Troas, où cependant se présentait à lui l'occasion d'une activité féconde, il est parti pour la Macédoine parce qu'il n'y avait pas trouvé Tite, par qui il comptait avoir des nouvelles de Corinthe (2,12-13).

On attendrait un récit de la rencontre de Paul et de Tite en Macédoine, ou tout au moins une allusion à cette rencontre ; elle se trouve seulement cinq chapitres plus loin (7,5) et nous n'avons ici qu'une action de grâce à Dieu pour le triomphe que, par le Christ, il a fait remporter à l'apôtre[1] et pour la bonne odeur du Christ manifestée par les Corinthiens. Paul se rend à lui-même ce témoignage qu'il ne trafique pas, comme le font d'autres, de la Parole de Dieu, ou qu'il ne l'altère pas[2], mais qu'il a toujours parlé

1. Ce triomphe ne peut être que la restauration de son autorité à Corinthe.

2. Le verbe καπηλεύειν a les deux sens. Il est vraisemblable que Paul les a tous les deux dans l'esprit.

avec sincérité, de la part de Dieu, devant Dieu, en communion avec le Christ (2,14-17). Il y a dans les derniers mots de cette action de grâce un élément apologétique qui amène un regard en arrière sur les relations de Paul avec les Corinthiens Le souvenir des accusations dont il avait été l'objet conduit Paul à présenter l'apologie de l'apostolat chrétien en général, du sien en particulier (3,1-7,4). Cette apologie est introduite par une allusion au reproche qui lui avait été fait de se recommander lui-même. Il n'a pas besoin de le faire car il ne lui faut pas, comme à d'autres, des lettres de recommandation. Ce qui l'accrédite, en effet, c'est l'Eglise de Corinthe elle-même (3,1-3)[1].

L'assurance de Paul ne vient pas de lui même mais de Dieu, qui lui a confié le ministère de la nouvelle alliance (3,4-6), ministère infiniment plus glorieux que celui de l'ancienne alliance (3,7-11). L'apôtre peut donc user d'une grande liberté, regardant en face la gloire du Seigneur et ne faisant pas comme Moïse qui devait porter un voile pour que les Israélites ne vissent pas la disparition de l'éclat de son visage. Ce voile, d'autre part, est interprété par Paul comme le

1. Tout ce développement est donné au pluriel, mais c'est un pluriel de pure forme, car c'est à lui seul que Paul pense.

symbole de celui que les Israélites ont devant les yeux quand ils lisent l'Ancien Testament et qui les empêche de comprendre le témoignage que les Ecritures rendent au Christ (3,12-18).

Du ministère qui lui a été confié, Paul s'acquitte avec loyauté, manifestant en tout lieu la vérité divine, car c'est seulement pour ceux qui périssent que l'Evangile est caché. Paul ne se prêche pas lui-même, il prêche le Christ (4,1-6). Il est dépositaire d'un trésor, mais c'est dans un vase de terre qu'il le porte, afin qu'en voyant les tribulations et la faiblesse de l'apôtre on ne puisse attribuer à l'homme ce qui appartient à la puissance de Dieu. Ainsi la vie de Jésus est manifestée dans la chair mortelle de ses apôtres. C'est pourquoi Paul ne se décourage pas, mais annonce l'Evangile, sachant que Dieu qui a ressuscité Jésus, le ressuscitera lui aussi et le réunira aux Corinthiens (4,7-15).

L'anéantissement progressif du corps ne doit donc pas être une raison de découragement car, à mesure que notre corps extérieur se détruit, nous recevons de Dieu une demeure céleste, aussi désirons-nous quitter cette tente et cherchons-nous à plaire au Seigneur, car nous devons être jugés devant le tribunal du Christ (4,16-5,10).

Paul espère que justice lui sera rendue par les

Corinthiens. Il n'a pas écrit ce qui précède pour se recommander lui-même, mais pour fournir aux Corinthiens de quoi répondre à ceux qui se vantent (5,11–13). Si Paul est fou[1], cela ne regarde que Dieu. Vis-à-vis des Corinthiens, il s'est montré sage puisqu'il leur a prêché la rédemption (5,14-15). De là la manière dont Paul juge tout. Les choses vieilles sont passées. Même si nous avons connu Christ selon la chair[2], nous ne le connaissons plus ainsi. Tout est devenu nouveau et tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation (5,16-19). C'est au nom du Christ que Paul adjure les Corinthiens d'être réconciliés avec Dieu et de n'avoir pas reçu en vain la grâce divine (5,20-6,2). Quant à lui, il a été irréprochable dans son ministère, supportant toutes les tribulations pour ne pas le compromettre (6,3-10).

Le développement apologétique se termine par un vibrant appel adressé aux Corinthiens auxquels Paul demande de lui faire place dans leur cœur comme il leur a fait place dans le sien (6,11-13 ; 7,2-4) Ce développement parfaite-

1. Il y a manifestement, ici, une allusion à une accusation qui avait été portée contre Paul.

2. Sur le sens de ce passage, voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 177 s.

ment homogène[1] est interrompu par une digression ou une parenthèse qui contient une exhortation à fuir le contact des pécheurs. Cette exhortation est rédigée en un style plus abondant et plus ample que le vibrant appel dans lequel elle est insérée et ne traduit pas la même intensité d'émotion[2].

Après l'apologie de son apostolat et l'appel par lequel il la termine, l'apôtre reprend son développement au point où il l'avait inter-

1. Il l'est, à la fois, dans la forme et dans le fond. Non seulement l'idée développée dans 7,2 s. est exactement la suite de ce qui était dit dans 6,11-13, mais encore, au point de vue de la forme, 7,2 se rattache admirablement à 6,13, comme le reconnaît LIETZMANN (p. 130) qui, cependant, considère les *versets* 6,14-7,1 comme primitifs.

2. La difficulté soulevée par *II*, 6,14-7,1 a été, pour la première fois, signalée par EMMERLING en 1823 (cité par WINDISCH, p. 18) qui tenait le morceau pour une addition faite après coup par Paul lui-même (la même explication a été, plus récemment, reprise par TOUSSAINT, *Epîtres de Saint Paul, Leçons d'exégèse, I, Lettres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens*, Paris, 1910, p. 473). Beaucoup de critiques ont pensé que le fragment appartenait à une lettre antérieure, peut-être à celle à laquelle Paul fait allusion dans *I*, 5,9 (HILGENFELD, *Einl.*, p. 287, n. 1 ; VON FRANKE, *2 Cor.*, 6,14-7,1, *und der erste Brief des Paulus an die korinthische Gemeinde, I Cor.*, 5,9-13, *St. u. Kr.*, 1884, p. 544-553 ; PFLEIDERER, *Urchr.*, *I*, p. 134 ; CLEMEN, *I*, p. 77 s., *II*, p. 202 ; MAC GIFFERT, *Ap. Age*, *I*, p. 254 ; J. WEISS, *I Cor.*, p. XLI, *Urchr.*, p. 271 ; SCHMIEDEL, p. 256 ; MOFFATT, p. 109 ; LAKE, *Earl. Ep.*, p. 122, etc.). D'autres essayent de trouver une place

rompu au *verset* 13 du *chapitre* 2. Paul décrit son angoisse en Macédoine et la joie que lui ont causée les nouvelles apportées par Tite (7,5-7). Il ne regrette pas d'avoir par sa lettre, affligé les Corinthiens, puisque la douleur qu'ils ont éprouvée a été salutaire et a produit des fruits excellents. Ce n'était ni à cause de l'offenseur ni à cause de l'offensé que Paul avait écrit, mais pour donner aux Corinthiens l'occasion de manifester leur zèle. De là la consolation que

au fragment dans la première épître, par exemple : HAUSRATH (*Neut. Zeitgesch.*², *III*, p. 302) et BLASS (*Textkritisches zu den Korintherbriefen*, Gütersloh, 1906, p. 49-63) qui le mettent après *I*, 10,2. BACHMANN (qui, dans sa première édition, p. 289 s., s'était prononcé pour le caractère primitif du morceau à la place qu'il occupe) le considère, dans la troisième édition, comme un fragment paulinien dont il ne précise pas l'origine. WINDISCH (p. 19) pense à un simple déplacement de feuillets et croit que le morceau était primitivement plus près de *II*, 6,1. D'autres considèrent le fragment comme non-paulinien, par ex. : SCHRADER, *IV*, p. 300 ; HOLSTEN, *Z. Ev. des Petrus und Paulus*, p. 386 s. ; RENAN, *St. P.*, p. LXII s., 241 ; HALMEL, *Der 2 Korbr.*, p. 115 ; VÖLTER, *P. u. s. Br.*, p. 90. Parmi les critiques qui admettent le caractère primitif du morceau à la place où nous le lisons, nous nommerons ZAHN, *I*, p. 149 ; B. WEISS, *Einl.*, p. 210, n. 1 ; JÜLICHER, p. 81 s., etc. LIETZMANN (p. 128) et STANGE (*Dictierpausen in den paulinischen Briefen*, *Z. N. T. W.*, *XVIII*, 1917, p. 114) admettent cette hypothèse en supposant un intervalle de composition entre 6,13 et 6,14 et, au moins Stange, entre 7,1 et 7,2, ce qui ne laisse pas que de rendre l'hypothèse bien compliquée. Nous reviendrons ultérieurement sur cette question. Cf. p. 72 s.

lui ont causée les nouvelles apportées par Tite (7,8-13[a]). Tite est revenu enchanté des Corinthiens, l'éloge que Paul lui avait fait d'eux s'est trouvé justifié. Paul peut donc avoir confiance (7,13[b]-16). Il demande aux Corinthiens de justifier cette confiance en achevant la collecte commencée depuis longtemps, c'est l'objet du *chapitre* 8. Les Eglises de Macédoine, malgré les difficultés qu'elles traversent, ont d'elles-mêmes demandé à Paul d'y participer et elles l'ont fait d'une manière qui est hors de proportion avec leurs moyens (8,1-5). Ceci a encouragé Paul à demander à Tite de retourner à Corinthe pour y achever ce qu'il y avait commencé[1], afin que le produit de la collecte soit digne du zèle des Corinthiens (8,6-7). Paul exhorte les Corinthiens à la générosité. Ils doivent enfin réaliser ce qu'ils ont déjà décidé depuis un an (8,8-15).

1. Paul dit (8,6) qu'il a demandé à Tite ἵνα καθὼς προενήρξατο οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην. On pourrait voir, dans προενήρξατο, un verbe intransitif et entendre que Paul souhaite que, de même que Tite a commencé à agir à Corinthe (allusion à son intervention dans la crise), il mène aussi à bien une autre affaire, celle de la collecte. L'emploi de καὶ devant τὴν χάριν ταύτην pourrait recommander cette interprétation qui est, par exemple, celle de BACHMANN (*II*, p. 312) mais, en dehors de notre passage, προενάρχομαι, qui ne se trouve qu'une fois dans le Nouveau Testament, et ἄρχω, dont l'emploi est fréquent dans les

Il rend hommage à l'empressement de Tite et, avec lui, envoie deux frères[1] qui sont délégués par les Eglises (8,16-24). Un second chapitre est encore consacré à la collecte. Il est introduit par la formule : « Quant à la collecte en faveur des Saints, il est superflu que je vous en écrive » (9,1)[2] et il est difficile d'apercevoir une relation organique entre les *chapitres* 8 et 9[3]. Pour

évangiles, sont des verbes transitifs (sauf dans le passage *Lc.*, 3,23, où le mot ἀρχόμενος est, au moins, fort suspect). Dans ces conditions, il semble bien qu'il faille considérer καὶ τὴν χάριν ταύτην comme étant complément à la fois de προενήρξατο et de ἐπιτελέσῃ. Ce serait donc Tite qui aurait — il y aura lieu de rechercher dans quelles conditions — commencé la collecte à Corinthe. C'est là l'interprétation de Windisch (p. 248) et de Bousset (p. 202).

1. Les tentatives faites pour identifier ces frères sont entièrement conjecturales. L'absence de noms propres est peu naturelle et fort surprenante. Pour l'expliquer, Lietzmann (p. 135) a très ingénieusement supposé qu'originairement les envoyés étaient nommés et qu'on a fait disparaître leurs noms peut-être parce qu'ils avaient renié leur foi. Cette hypothèse, aussi admise par Windisch (p. 262), nous paraît très plausible.

2. Bousset (p. 204) traduit, sans aucun droit : « que je vous écrive davantage » (*dass ich euch weiter schreibe*).

3. Certains exégètes comme Heinrici (*II*, p. 293), Schmiedel (p. 268), Lietzmann (p. 137), Bachmann (*II*, p. 324), G. Godet (p. 251), ont dépensé des trésors d'ingéniosité pour expliquer la juxtaposition des deux chapitres et découvrir un lien entre eux. On explique la gaucherie de la liaison par l'embarras qu'éprouvait Paul à parler de la collecte à une Eglise avec laquelle ses relations venaient d'être gravement

encourager les Macédoniens, Paul leur a dit que l'Achaïe était prête depuis l'année dernière. Il envoie donc les frères pour que, quand les Macédoniens arriveront avec lui, ils n'aient pas, lui et les Corinthiens, à rougir devant eux (9,1-5). Suit une exhortation à la générosité (9,6-14) et une doxologie (9,15).

La troisième et dernière partie de la seconde épître aux Corinthiens (10,1-13,10) se présente comme un avertissement sévère adressé aux adversaires de Paul. Que les Corinthiens ne

troublées. On fait remarquer que l'idée de la confiance que Paul peut avoir dans les Corinthiens est exprimée à la fois dans 8,24 et dans 9,3. Mais c'est une idée qui se présentait si naturellement à l'esprit, à propos de la collecte, qu'elle ne suffit pas pour établir une liaison précise. L'argument le plus net a été présenté par Heinrici (*II*, p. 293, cf. Bachmann, *II*, p. 324 ; G. Godet, p. 251) qui croit la liaison établie par les mots μὲν γάρ. Sans doute, ces mots, dans *Actes*, 28,22 et γάρ, dans *II Cor.*, 1,8, établissent une relation avec ce qui précède mais, dans notre passage, le μὲν répond au δὲ du *verset* 3. Quant à γάρ, ce mot est employé (par ex. : *I Cor.*, 10,1. *Rom.*, 11,1) d'une manière qui n'établit aucun lien avec ce qui précède. La collecte est d'ailleurs déterminée par les mots « en faveur des saints » qui seraient superflus après tout un chapitre consacré à cette question. C'est ce que n'a pas vu P.-L. Couchoud (*Reconstruction et classement des lettres de Saint Paul, R. H. R., LXXXVII*, p. 19-20) qui attribue les *chapitres* 8 et 9 à la lettre de réconciliation. Loisy (*N. T.*, p. 81) propose de voir, dans le *chapitre* 9, une addition autographe que Paul aurait ajoutée après avoir dicté le *chapitre* 8, par lequel se terminait la lettre de réconciliation.

l'obligent pas à faire preuve d'énergie vis-à-vis de ceux qui l'accusent d'agir selon la chair, car si c'est dans la chair qu'il vit, c'est avec les armes de Dieu qu'il combat (10,1-6). Il y a des gens qui prétendent appartenir au Christ (Χριστοῦ εἶναι). Paul peut réclamer le même titre. Il peut se vanter du pouvoir que Dieu lui a donné pour édifier et non pour détruire (10,7-8). On ne doit pas opposer l'une à l'autre la timidité dont il a fait preuve à Corinthe et la sévérité de ses lettres, car il sera en actes tel qu'il s'est montré dans sa correspondance (10,9-11). Il n'a pas besoin de se comparer à d'autres ; ce qui l'accrédite à Corinthe c'est le fait que Dieu lui a donné d'y venir. Le Seigneur lui-même le recommande par le fait de la fondation de l'Eglise (10,12-18).

Les Corinthiens peuvent bien supporter de la part de l'apôtre un peu de folie (11,1). Par là est annoncé l'éloge que l'apôtre va faire de lui-même. Avant de la commencer, il affirme encore son zèle pour les Corinthiens qu'il voudrait présenter au Christ comme une vierge sainte. Il craint que Satan ne les séduise comme il a autrefois séduit Eve. Les Corinthiens se montrent singulièrement accessibles à une prédication autre que celle de Paul. Paul, cependant, a le sentiment de n'être en rien inférieur à ceux qu'il appelle par dérision les archiapôtres (οἱ

ὑπερλίαν ἀπόστολοι). S'il n'est pas éminent par l'éloquence, il l'est par la connaissance (2-6). A-t-il eu tort de s'imposer des privations pour les Corinthiens, de leur prêcher l'Evangile gratuitement, en étant, pour cela, à charge à d'autres Eglises? Ce qu'il a fait, il continuera à le faire, il ne fournira pas matière à ceux qui voudraient avoir prétexte à l'accuser (7-12). Ses adversaires sont de faux apôtres, les ouvriers d'une œuvre mauvaise, qui se déguisent en apôtres du Christ comme Satan lui-même se déguise en ange de lumière (13-15).

Que l'on ne considère pas Paul comme un insensé ou, si on le tient pour fou, qu'on lui permette dans sa folie de se louer lui-même (16-21). Ce dont les autres se vantent, il peut s'en vanter aussi. Il est, comme eux, Hébreu, Israélite, descendant d'Abraham. Comme eux, et plus qu'eux, il est serviteur du Christ, plus qu'eux il a de toutes sortes de manières souffert pour lui et il ne parle pas du souci des Eglises qu'il porte constamment (11,22-33).

Puisqu'il faut qu'il se vante, Paul parlera des visions et des révélations du Seigneur qui lui ont été accordées. Quatorze ans plus tôt, il a été — il ne sait si c'est avec son corps ou sans son corps — emporté jusqu'au troisième ciel, où il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas

permis à l'homme de répéter. Mais, pour qu'il ne tombe pas dans l'orgueil, il lui a été donné un ange de Satan pour le souffleter[1]. Trois fois, il a prié le Seigneur de l'en délivrer, mais il lui a répondu : « Ma grâce te suffit, ma force est parfaite dans la faiblesse ». Aussi sera-ce de ses faiblesses que Paul se glorifiera. A cause d'elles, la puissance du Christ habite en lui. Quand il est faible, c'est alors qu'il est fort (12,1-10).

Paul a parlé comme un insensé. Les Corinthiens l'y ont contraint, eux qui devraient faire son éloge. En rien il ne s'est montré inférieur aux archiapôtres, seulement il n'a pas été à charge aux Corinthiens ; qu'ils lui pardonnent ce tort (12,11-13). Paul est prêt à venir pour la troisième fois à Corinthe[2]. Il n'exploitera pas les Corinthiens plus qu'il ne l'a fait jusque-là. Faut-il donc, parce qu'il les aime davantage, qu'il soit moins aimé d'eux (12,14-15)? Soit, diront ses adversaires, Paul n'a pas directement exploité l'Eglise, mais il l'a fait indirectement et par ruse. L'apôtre écarte ce reproche en rappelant que Tite et le frère qu'il avait envoyé ont

1. Sur le sens de la flagellation par l'ange de Satan, voir *Intr., IV*, 1, p. 137 s.

2. Sur l'interprétation de ce passage, voir p. 47 s.

agi suivant les mêmes principes que lui (12,16-18). Paul n'a pas dit tout cela pour se vanter, mais il a parlé devant Dieu, en communion avec le Christ et pour l'édification des Corinthiens (12,19). Il craint de ne pas les trouver, quand il viendra, tels qu'il voudrait qu'ils soient et que Dieu ne l'humilie, et qu'à son tour il soit obligé d'affliger les pécheurs qui ne se seront pas repentis (12,20-21). Pour la troisième fois, Paul va venir[1]. Toute chose sera jugée sur le témoignage de deux ou trois témoins (13,1)[2]. Il l'a dit et le proclame encore comme il l'a fait à sa seconde visite[3] : quand il viendra, il n'épargnera personne, mais montrera la puissance du Christ qui est en lui (13,2-4). Que les Corinthiens s'éprouvent donc eux-mêmes. Il leur a écrit pour ne pas être obligé de sévir (13,5-10). Puis viennent une salutation finale (13,11-12) et une bénédiction (13,13).

1. Voir p. 47 s.

2. L'enchaînement des idées est ici assez subtil. Les trois témoignages dont parle Paul sont ceux de ses trois visites à Corinthe.

3. Heinrici (*II*, 425) traduit ὡς παρὼν τὸ δεύτερον par « comme si j'étais présent une seconde fois » et non « comme lorsque j'étais présent pour la seconde fois ».

III. — Caractère des épîtres. Le problème de leur intégrité

Les deux épîtres aux Corinthiens sont des constructions assez complexes dont l'unité est loin d'être évidente pour peu qu'on essaye de serrer d'un peu près l'enchaînement des développements et la marche des idées[1]. La liaison des morceaux qui constituent chacune des deux lettres est souvent défectueuse et — ce qui est plus grave — ce n'est pas toujours la même situation que supposent les diverses parties de chaque épître ; le point de vue auquel Paul se place pour traiter certaines questions varie

1. Aussi avons-nous quelque peine, nous ne disons pas à admettre, mais même à comprendre des jugements comme ceux de Godet sur la première épître et de Zahn sur la seconde. Godet (*I*, p. 27 s.) écrit, sur la première : « Jamais, nous paraît-il, édifice intellectuel ne fut conçu et exécuté plus admirablement que la première épître aux Corinthiens, quoique avec les matériaux les plus variés ». Zahn (*Einl.*, *I*, p. 222) écrit de son côté, à propos de la seconde épître : « *Der uns als ein einheitlicher Ganz überlieferter Brief stellt sich als ein ebenso planvoll wie naturgemäss angeordneter Ganz dar* ». Déjà, Rückert (*Comm.*, 1837, p. 427, cité par Heinrici, *I*, p. 27) avait considéré la seconde épître comme « un véritable chef-d'œuvre de l'art oratoire, la plus réussie, au point de vue de la forme, de toutes les œuvres de l'apôtre ».

comme s'il ne s'adressait pas toujours au même public.

Diverses observations doivent encore être faites ici. Entre Ephèse et l'Asie, où Paul résidait au moment de la crise corinthienne, et la Grèce, les relations étaient nombreuses et faciles et Paul a dû avoir fréquemment des nouvelles de Corinthe, tout comme il a dû avoir de multiples occasions de faire parvenir à Corinthe ses conseils et ses avertissements[1]. Nous constatons, en effet, que les renseignements dont l'apôtre fait état dans la première épître lui sont venus de divers côtés. A propos des partis, il parle de ce que lui ont appris les gens de Chloé (1,11), c'est-à-dire les membres de la famille ou, plus probablement, les esclaves d'une certaine Chloé[2] qui pourrait avoir été corinthienne ou éphésienne[3] et dont il n'est nullement certain qu'elle

1. Renan (*St. P.*, p. 425) : « il lui (à l'Eglise) expédiait courrier sur courrier ».

2. Leur identification avec Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus, nommés dans *I*, 16,17, et qui paraissent, le premier au moins, avoir été des personnages considérables, est très invraisemblable (Joh. Weiss, p. 15 ; Schmiedel, p. 97 ; Lietzmann, p. 91 ; Heinrici, *I*, p. 54). Il paraît bien plutôt que Paul nomme les gens de Chloé pour que Stéphanas et ses compagnons ne soient pas accusés d'avoir dénoncé à Paul l'esprit de parti.

3. Joh. Weiss (p. 15) pense qu'elle était plutôt corinthienne

ait été elle-même chrétienne. Plus loin, à propos de l'affaire de l'incestueux, Paul dit : « On entend partout raconter... (5,1) ». Il vise de même la rumeur publique à propos du repas du Seigneur : « J'entends dire, écrit-il, qu'il y a des divisions parmi vous » (11,18). Au début du *chapitre* 7, il parle d'une lettre qu'il a reçue des Corinthiens (7,1). Ailleurs, il mentionne la venue auprès de lui de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (16,15-18) et la manière dont il fait leur éloge et demande que l'Eglise ait des égards pour eux donne à supposer que les Corinthiens pourraient bien avoir pris en mauvaise part leur visite à l'apôtre, ce qui empêche de penser qu'ils aient été chargés de porter la lettre des Corinthiens. Enfin, au moment où Paul écrit, il a auprès de lui Apollos (16,12) qui avait

puisque Paul la nomme comme une personne connue de ses lecteurs. Mais si Chloé était une commerçante dont les esclaves avaient souvent l'occasion de voyager entre l'Asie et la Grèce, elle pouvait parfaitement, bien qu'éphésienne, être connue des lecteurs. Ramsay (*Expositor*, 1900, p. 104) pense que c'était une commerçante d'Asie Mineure qui circulait ou dont les esclaves circulaient fréquemment entre Ephèse et Corinthe. Hitchcock (*Who are « the people of Chloe » in I Cor.*, 1,11 ? *Journ. of theol. St.*, *XXV*, 1924, p. 163 s.) note, avec raison, que la manière dont les gens de Chloé sont nommés montre qu'ils devaient être étrangers aux partis de l'Eglise ; mais sa conjecture, d'après laquelle ce seraient des initiés au culte de Démèter, nous paraît bien téméraire.

séjourné à Corinthe (*Actes*, 18,27-19,1) et il n'est pas douteux qu'il se soit entretenu avec lui de la situation de l'Eglise. Chacun des faits que l'apôtre apprit par ces diverses sources avait assez de gravité pour le déterminer à une intervention immédiate. Ce serait une bien singulière coïncidence que tous les renseignements dont Paul fait état dans la première épître lui soient parvenus simultanément ou du moins dans un très bref espace de temps.

Une autre constatation s'impose. Paul a certainement écrit aux Corinthiens plus de deux lettres. Dans *I*, 5, 9, il dit : « Je vous ai écrit dans la lettre. » Les mots « dans la lettre » et l'impossibilité de trouver dans ce qui précède un conseil relatif à la nécessité de fuir le contact des pécheurs, enfin, l'invraisemblance qu'il y aurait à admettre que Paul se soit exprimé en des termes dont il aurait reconnu lui-même qu'ils prêtaient à malentendu, empêchent absolument de penser que la lettre dont il parle soit notre première épître. Paul doit faire allusion à une lettre antérieure qui ne nous est pas parvenue[1] et dont nous aurons ultérieurement à rechercher

1. L'hypothèse d'une lettre antérieure est admise par tous les critiques.

si quelque fragment ne se trouve pas dans l'une ou l'autre de nos deux épîtres.

Il y a, d'autre part, lieu d'admettre qu'entre la première et la seconde épître, Paul écrivit au moins une lettre aux Corinthiens. « C'est dans une grande affliction, écrit-il, dans une grande angoisse de cœur, au milieu de beaucoup de larmes, que je vous ai écrit, non pour vous affliger, mais pour vous faire connaître l'amour tout particulier que j'ai pour vous » (*II*, 2,4). Il explique que, s'il a écrit cette lettre, c'est pour épargner les Corinthiens, afin de ne pas leur faire une visite qui aurait été pour eux une cause de chagrin (2,1-2). Quelque graves que soient les questions traitées dans la première épître, aucune ne peut avoir été, pour l'apôtre, la cause d'un chagrin aussi profond, étant donné surtout que, dans cette épître, on trouve mainte affirmation de la confiance de l'apôtre dans la docilité avec laquelle les Corinthiens accueilleront ses conseils (par ex. : 5,4 ; 11,2).

De cette lettre sévère, Paul parle encore, au *chapitre* 7 de la seconde épître : « Si je vous ai affligés par ma lettre, je ne le regrette pas, même si je l'ai, à un moment, regretté. Je vois que si cette lettre vous a, pour un temps, affligés, je dois maintenant me réjouir non de ce que vous avez eu du chagrin, mais de ce que ce chagrin vous

a conduits à la conversion » (*II*, 7,8-9). Un peu plus loin, il ajoute : « Si je vous ai écrit, ce n'a été ni à cause de l'offenseur, ni à cause de l'offensé, mais pour vous donner l'occasion de manifester le zèle que vous avez pour nous devant Dieu » (*II*, 7,12). Ceci non plus ne peut être rapporté à la première épître où il n'y a pas de paroles si sévères que Paul ait pu, un moment, les regretter et que les Corinthiens aient pu en être gravement affligés[1]. L'impossibilité de rapporter à la première épître les allusions à une lettre récemment envoyée que l'on trouve dans la seconde épître obligent à admettre que Paul écrivit au moins une lettre entre la première et la seconde épître[2]. Si Paul a ainsi écrit au minimum quatre lettres aux Corinthiens, est-il très vraisemblable que deux de ces lettres

1. Sur l'impossibilité de rapporter les termes d'offenseur et d'offensé à l'affaire de l'incestueux, voir plus loin p. 133.

2. L'hypothèse d'une lettre intermédiaire a été proposée pour la première fois par Bleek (*St. u. Kr.*, 1830, p. 625 s.) ; elle est actuellement si généralement reçue qu'il suffira, sans donner de références précises, de nommer, parmi les critiques de ces vingt-cinq ou trente dernières années qui l'ont adoptée : Bousset, Jülicher, Loisy, Bachmann, Lietzmann, Clemen, Feine, Lake, Tobac, Rohr, Lisco, etc. L'hypothèse de la lettre intermédiaire est rejetée par Baur (*P.*, *I*, p. 332 s.), Heinrici (*II*, p. 11 s.), B. Weiss (*Einl.*, 203), Zahn (*I*, p. 223), Golla (*Zwischenreise und Zwischenbrief*, Freiburg i. B., 1922).

aient été intégralement conservées et deux autres totalement perdues? Jülicher (p. 77), pour expliquer ce fait, a supposé que les deux lettres disparues contenaient des appréciations et des jugements sur les Corinthiens que leur orgueil ne leur a pas permis de conserver et que, d'ailleurs, ces lettres ne visaient qu'une situation très particulière, ce qui expliquerait leur disparition lorsqu'elles furent devenues sans intérêt. Mais la deuxième partie de la seconde épître contient de fort sévères invectives, et la presque totalité de la première vise, elle aussi, une situation très particulière.

Si l'on se rappelle, d'autre part, ce que nous avons dit du caractère des épîtres pauliniennes et des conditions dans lesquelles elles ont été conservées puis réunies[1], ne convient-il pas de se demander si les deux épîtres qui nous ont été conservées ne contiendraient pas des fragments appartenant aux quatre lettres attestées et peut-être à plus de lettres encore[2]?

1. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 49 s.

2. Cette hypothèse a été envisagée, pour l'ensemble des deux lettres, d'une manière toute théorique par Spitta (*Z. Gesch.*, *I*, p. 26, n. 1) et Kabisch (*Die Eschatologie des Paulus*, Goettingen, 1893, p. 31). L'hypothèse de compilation est admise, en général, beaucoup plus pour la seconde épître que pour la première (voir plus loin). Une tentative d'analyse

IV. – La deuxième visite de Paul a Corinthe et ses plans de voyage

Avant de tenter de distinguer les phases diverses qui ont marqué le développement de la crise corinthienne et d'essayer de reconnaître quelles sont les parties des épîtres qui correspondent à chacune d'elles, il nous faut essayer de fixer, avec le plus de précision possible, les faits qui se sont passés au cours de la crise. Nous avons déjà vu (p. 24) qu'au moment le plus critique de ses relations avec les Corinthiens, Paul, pour épargner les fidèles, avait renoncé à venir à Corinthe et avait écrit une lettre sévère qui avait affligé ceux à qui elle était adressée, mais les avait amenés à se ressaisir et à donner à l'apôtre les satisfactions qu'il exigeait. Nous croyons que cette lettre sévère suivit immédiatement

critique des deux épîtres a été donnée par Joh. Weiss (*I Cor.*, p. XL-XLIII ; *Urchr.*, p. 245-272). Joh. Weiss se proposait de consacrer à la question une étude d'ensemble que la mort l'a empêché d'écrire. Loisy (*N. T.*, p. 39 s.) et P.-L. Couchoud (*R. H. R., LXXXVII*, 1923, p. 18-20) admettent le caractère composite des épîtres. Nous nous permettons de signaler que, depuis une quinzaine d'années, nous exposons, dans notre enseignement à la Faculté de théologie de Paris, la théorie que nous présentons ici.

un voyage que Paul avait fait à Corinthe et qui avait été pour lui l'occasion d'expériences cruelles et d'une douloureuse humiliation.

Ce voyage n'est pas rapporté dans le livre des Actes, mais sa réalité ressort avec évidence de plusieurs passages de la seconde épître.

Dans *II Cor.*, 2,1, expliquant pourquoi il n'est pas, comme il l'avait projeté, venu à Corinthe avant de se rendre en Macédoine, Paul dit : « J'ai décidé μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν ». Rigoureusement, deux traductions sont possibles, suivant qu'on fait porter le mot πάλιν sur ἐν λύπῃ ou sur ἐλθεῖν. Dans le premier cas, on entendra : « J'ai décidé que ma seconde visite chez vous ne se ferait pas dans le chagrin ». Dans le second cas, le sens serait : « J'ai décidé de ne pas vous faire une seconde visite pénible ». La seconde construction a pour elle l'ordre naturel des mots[1] et ce n'est pas donner une raison suffisante pour l'écarter que de dire, avec Heinrici, que l'idée de venir étant celle qui domine notre passage, c'est sur elle que doit porter le terme « de nouveau »[2].

1. Schmiedel, p. 217 ; Bachmann, *II*, p. 88 ; Lietzmann, p. 104 ; Windisch, p. 77.

2. Heinrici, *II*, p. 86 s. Drescher (*St. u. Kr.*, 1897, p. 71-74) donne la même interprétation.

Paul avait donc fait à Corinthe une visite qui avait été pour lui une occasion de chagrin. Baur et Hilgenfeld[1] pensent que l'apôtre fait allusion à son premier séjour en Grèce, à propos duquel il parle lui-même de faiblesse, de crainte et de grand tremblement (*I*, 2,3). Mais si, à ce premier séjour, Paul a rencontré des difficultés, les Corinthiens n'ont pas été pour lui une cause de chagrin. Ils avaient bien accueilli sa prédication et constitué une Eglise qui lui a fait honneur.

Dans *II*, 12,14, Paul dit : « Ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ». Ici encore, deux interprétations sont possibles, car le mot τρίτον pourrait porter sur ἑτοίμως ἔχω ou sur ἐλθεῖν, ce qui donne le choix entre deux sens : « Je suis, pour la troisième fois, sur le point de venir[2] » ; et : « Je suis sur le point de venir pour la troisième fois[3] ». Le passage 13,1 oblige, croyons-nous, à se prononcer pour la seconde interprétation : « Pour la troisième fois, je viens (c'est-à-dire je vais

1. Baur, *Th. Jahrb.*, 1850, p. 139 s. ; Hilgenfeld, *Einl.*, p. 261 s.

2. Baur, *Th. Jahrb.*, 1850, p. 148 ; *P.*, *I*, p. 338 s. ; Heinrici, *II*, p. 411 ; Hilgenfeld, *Korinthische Zwischenreise und Vierkapitelbrief des Paulus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 11.

3. Schmiedel, p. 297 ; Bachmann, *II*, p. 399 ; Lietzmann, p. 155 ; Windisch, p. 398.

venir) chez vous ». Il est tout à fait illégitime d'entendre ἔρχομαι dans le sens de « je projette de venir »[1], non dans celui de « je viens », ce qui impliquerait deux projets précédemment formés par Paul et non réalisés. Comme le remarque justement Lietzmann[2], la phrase de Paul dit si nettement qu'il vient pour la troisième fois, que c'est à la lumière de ce passage qu'il faut interpréter ceux dont le sens pourrait être douteux, comme 12,14, et, dans une certaine mesure, au jugement au moins de certains exégètes, comme 2,1, Paul dit encore : « Je vous l'ai déjà dit et je le proclame, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν » (13,2), ce qui doit être traduit, en rapportant ὡς παρὼν τὸ δεύτερον à « je vous l'ai déjà dit » et ἀπὼν νῦν à « je le proclame », par : « Je vous l'ai déjà dit et je le proclame comme je l'ai dit quand j'étais à Corinthe pour la seconde fois, et que je le proclame maintenant que je suis absent[3] ».

De l'ensemble des textes qui viennent d'être cités et discutés, il ressort qu'entre les deux visi-

1. Baur, *Th. Jahrb.*, 1850, p. 153 ; Heinrici, *II*, p. 423 ; Hilgenfeld, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 11.

2. Lietzmann, p. 222 ; Zahn, *I*, p. 195.

3. Rien n'autorise à entendre ὡς παρὼν τὸ δεύτερον dans le sens de « comme si j'étais présent une seconde fois », ainsi que le fait Heinrici, *II*, p. 425.

tes à Corinthe dont parle le livre des Actes, Paul en avait fait une autre[1].

A quel moment ce voyage se place-t-il? Pour les uns, ce serait avant la première épître, tout au commencement de la crise et peut-être même avant qu'elle ne soit née[2]; pour les autres, ce serait peu de temps avant la lettre sévère[3].

Zahn[4] écarte la seconde hypothèse parce

1. L'hypothèse de ce voyage a été présentée pour la première fois par Bleek (*St. u. Kr.*, 1830, p. 625 s.), puis admise par : Neander (*Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. K. d. d. Ap.*, *I*[4], p. 413), Kloepper (*Exeg. krit. Unters. üb. d. zw. Br. d. P. u. d. Gem. zu Kor.*, Goettingen, 1869, p. 1,6,10), Hausrath (*Vierkapbr.*, p. 13). Elle est adoptée par la majorité des critiques contemporains (Bachmann, Bousset, Clemen, Feine, Godet, Holsten, Jülicher, Krenkel, Lake, Lietzmann, Loisy, Meinertz, Pfleiderer, Roth, Sabatier, Schmiedel, Tobac, B. et J. Weiss, Weizsäcker, Windisch, Zahn, etc.). Le voyage intermédiaire a été nié par Baur (*Th. Jahrb.*, 1850, p. 139, *P.*, *I.*, p. 337), Hilgenfeld (*Einl.*, p. 261 ; *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 10-14), Marcker (*Ist Paulus zwei Mal oder drei Mal in Korinth gewesen ? St. u. Kr.*, 1872, p. 153 s.), Heinrici (*II*, p. 9-13), Golla (*Zwischenreise u. Zwischenbr.*).

2. Reuss, [4]1864, p. 75 ; Klöpper, p. 34 s. ; B. Weiss, p. 182 ; J. Weiss, p. 383 ; Schmiedel, p. 72 s. ; Zahn, *I*, p. 188, 226 ; Voelter, *P. u. s. Br.*, p. 105 s.

3. Weizsäcker, *Paulus und die Gemeinde in Korinth*, *J. d. Th.*, 1876, p. 626 s. ; Krenkel, p. 245-252 ; Pfleiderer, *Urchr.*, *I*, p. 123 ; Jülicher, p. 79 ; Godet, *Intr.*, *I*, p. 369 ; Bachmann, *II*, p. 419 s. ; Windisch, p. 78 s., 307 ; Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 117, 446.

4. Zahn, *I*, p. 226.

qu'elle contraindrait à mettre entre les deux épîtres toute une série d'événements qui lui semblent pouvoir difficilement tenir dans l'intervalle de leur composition. Mais ce n'est pas d'après les dates supposées pour la composition des deux lettres qu'on peut déterminer ce qui s'est passé entre elles, c'est au contraire la considération des événements qui les séparent qui doit fixer leurs dates de rédaction.

Il n'y a, dans la première épître, aucune allusion à une visite récente de Paul[1]. Le seul indice qui pourrait en faire supposer une est le passage 16,7 où, expliquant son intention de passer un certain temps et peut-être l'hiver à Corinthe, Paul dit : « Je ne veux plus vous voir maintenant en passant ». Johannes Weiss[2] estime que le mot « maintenant » n'a de sens que si Paul oppose la visite projetée à une autre au cours de laquelle il n'aurait vu les Corinthiens qu'en pas-

1. Mentionnons seulement, pour mémoire, l'hypothèse de Anger (*De rat. temp.*, p. 72 s., cité par Heinrici, *II*. p. 76) qui pense que le premier séjour de Paul à Corinthe avait été interrompu par une brève excursion dans une région avoisinante, ce qui le ferait compter pour deux visites. Cette hypothèse est entièrement conjecturale et on ne conçoit pas que, plusieurs années après, Paul ait présenté comme deux visites ce qui n'aurait été qu'un séjour momentanément interrompu.

2. Joh. Weiss, p. 383. La même interprétation avait déjà été donnée par Holsten, p. 189, 445.

sant. Mais, comme l'a bien vu Bachmann[1], Paul oppose le projet auquel il s'est arrêté à un autre auquel il avait songé auparavant et qui l'aurait conduit en Grèce avant qu'il n'allât en Macédoine, mais qui ne lui aurait permis de voir les Corinthiens qu'en passant.

Il y a des raisons très fortes pour mettre la visite après la première épître. Au moment où Paul l'écrivait, il se proposait de venir prochainement à Corinthe, où sa présence était nécessaire (*I*, 4,21 ; 11,34). Il prévoyait qu'il pourrait être obligé de faire preuve de sévérité à l'égard de ceux qui s'étaient laissé entraîner par l'esprit de parti (*I*, 4,21). Comme la seconde visite fut pour Paul une cause de chagrin (*II*,2,1), il paraît évident que les craintes exprimées dans *I*, 4,21 se sont réalisées[2]. C'est alors que l'apôtre aurait formé le projet de venir de nouveau à Corinthe pour régler définitivement la situation, puis qu'il se serait décidé à envoyer la lettre sévère. Un long délai n'a pas dû s'écouler entre le moment où la visite de Paul avait créé une situation très critique et celui où il a cherché à la résoudre par la lettre sévère et par l'envoi de Tite. On comprendrait encore moins qu'après

1. Bachmann, *I*, p. 476.

2. Lake (*Earl. Ep.*, p. 149) a bien mis ce point en lumière.

la visite, qui avait été pour lui l'occasion d'une grande humiliation et d'un profond chagrin, Paul ait pu écrire la première épître qui suppose des relations, pour l'ensemble, normales entre Paul et les Corinthiens. La seconde visite de Paul ne doit donc pas être séparée de la lettre sévère.

La question des voyages de Paul à Corinthe se complique du fait que les projets de l'apôtre ont subi une série de modifications qui ont été exploitées par ses adversaires. Il est utile d'essayer de démêler la suite de ces projets[1].

Dans *I*, 4,17-21, Paul dit avoir envoyé Timothée pour rappeler son enseignement aux Corinthiens et, sans doute aussi, aux Macédoniens[2]. Quelques-uns, dit-il, se sont monté la tête sous

1. K. Hoss, *Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor. I und II*, Z. N. T. W., *IV*, 1903, p. 268.

2. Malgré l'opinion de Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 443), qui voit dans ἔπεμψα de 4,17, un aoriste épistolaire, ce qui amènerait à faire de Timothée le porteur de la lettre, il semble bien qu'avec la plupart des exégètes (par ex., Joh. Weiss, p. 119 s.), il faille voir, dans l'aoriste, un passé réel. Timothée aurait donc été envoyé à Corinthe antérieurement à la composition de la lettre. Sa mission avait sans doute aussi la Macédoine pour objet, comme l'indiquent *Actes*, 19,22 (les Actes placent, d'ailleurs, l'envoi de Timothée, auquel ils donnent Eraste comme compagnon, sensiblement plus tard qu'il n'eut lieu réellement). Dans *I*, 16,10, l'arrivée de Timo-

prétexte qu'il ne venait pas[1]. Maintenant, il va arriver, si le Seigneur le permet ; il mettra à l'épreuve ceux qui se sont élevés contre lui. C'est aux Corinthiens de décider si la visite de l'apôtre se fera dans la douceur ou s'ils l'obligeront à faire preuve de sévérité.

Après avoir traité la question du voile des femmes et celle du repas du Seigneur, Paul dit encore : « Le reste, je le réglerai à ma venue » (11,34). Il parle de cette venue comme d'un projet connu des Corinthiens, elle ne doit pas être très éloignée puisque l'apôtre peut ajourner jusque-là le règlement de certaines questions pendantes ; cependant, si elle avait été tout à fait imminente, il n'aurait pas eu besoin de traiter par lettre les questions les plus urgentes. L'apôtre s'exprime sur ce projet de voyage en des termes qui ne révèlent aucune appréhension sur l'accueil qu'il recevra à Corinthe.

La situation étant très différente de celle que suppose 5,21, les deux annonces de venue à

thée à Corinthe est présentée comme devant avoir lieu après l'arrivée de la lettre, peut-être même comme hypothétique, voir p. 21, n. 2. 126.

1. On avait attendu la visite de l'apôtre. Il l'avait donc annoncée, comme le pense Heinrici (*I*, p. 163) ; mais le fait qu'il n'explique pas pour quelle raison il n'est pas encore venu indique qu'il n'avait pas dû en fixer le moment.

Corinthe ne peuvent être contemporaines : celle de 11,34 doit être antérieure à celle de 5,21. Entre les deux, une opposition contre Paul est née à Corinthe et l'apôtre n'est plus aussi certain d'être bien accueilli.

Il est de nouveau question de la venue de Paul dans les instructions relatives à la collecte (*I*, 16,1-4) qui sont données pour que l'argent soit recueilli quand l'apôtre arrivera. La manière dont ces instructions sont formulées implique qu'aucune difficulté n'est prévue et qu'un certain temps s'écoulera jusqu'à son arrivée. Les projets de Paul, pour ce qu'il fera en quittant Corinthe, ne sont pas arrêtés. La situation révélée par ces instructions est à rapprocher de celle qui est supposée par 11,34 plutôt que de celle qui apparaît dans 5,21.

Un exposé plus précis des projets de l'apôtre est donné dans 16,5-9. Paul viendra à Corinthe après avoir traversé la Macédoine. Il compte en effet la traverser[1]. Il passera un certain temps à Corinthe, peut-être l'hiver, et partira de là pour l'endroit, encore indéterminé semble-t-il, où il ira ensuite. Son intention, en effet, n'est pas maintenant, contrairement, semble-t-il, à ce qui avait été antérieurement son projet, de

1. Le verbe διέρχεσθαι est fréquemment employé dans les

voir seulement les Corinthiens en passant. Paul compte d'ailleurs rester jusqu'à la Pentecôte à Ephèse, où les circonstances sont favorables à sa prédication, mais où il a aussi de nombreux adversaires.

De la petite notice relative à Timothée (16,10-11), il résulte aussi qu'un certain temps s'écoulera avant l'arrivée de Paul à Corinthe. Il attend, en effet, pour se mettre en route, d'avoir été rejoint par Timothée qui, au moment où il écrit, n'est pas encore arrivé à Corinthe.

Le projet de visite à Corinthe se présente donc, dans la première épître, sous trois formes différentes. D'une part (11,34), Paul annonce sa prochaine visite dans des conditions qui indiquent que rien n'a altéré ses relations avec les

Actes (8,40 ; 9,38 ; 11,19 ; 14,24, etc.) avec le sens de « parcourir un pays en y prêchant l'Evangile ». Il a certainement le même sens ici puisque l'arrivée de Paul à Corinthe n'est pas présentée comme imminente. La plupart des interprètes donnent au présent, dans la phrase Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι, le sens d'un futur, ce qu'autorise l'usage du Nouveau Testament (cf. Blass-Debrunner, § 323). Joh. Weiss (p. 382) pense que la forme future aurait été nécessaire et en conclut que le passage a été écrit en Macédoine (dans *Urchr.*, p. 245, n. 1, il a retiré cette interprétation). Il faudrait alors attribuer les *versets* 5-7 et 8-9 à deux lettres différentes, ce qui nous paraît contredit par l'harmonie des deux développements qui tendent, l'un et l'autre, à expliquer pourquoi un certain temps s'écoulera encore avant que Paul arrive à Corinthe.

Corinthiens. Ailleurs (16,1-11), sans que rien n'indique qu'un incident grave se soit produit entre l'Eglise et lui, Paul n'annonce qu'une visite plus éloignée et explique l'ajournement de son voyage par son désir de ne pas voir les Corinthiens seulement en passant. Ailleurs encore (4,17-21), Paul fait allusion à l'opposition contre lui qui a pris prétexte de l'ajournement de son voyage et annonce qu'à sa venue, maintenant prochaine, il n'épargnera pas ses adversaires.

Ces trois communications ne peuvent pas être simultanées et il est facile de voir dans quel ordre elles se classent. Paul avait d'abord annoncé sa venue pour régler, en parfaite harmonie avec les Corinthiens, certaines questions pendantes, puis, la situation s'étant sans doute compliquée à Corinthe, il avait reconnu qu'il lui fallait y séjourner un certain temps. Pour pouvoir le faire, il avait décidé de régler d'abord les affaires de Macédoine. Le retard qui en résultait fut exploité par certains adversaires de Paul, ce qui explique le ton menaçant de 4,21.

Pour comprendre les indications que nous fournit sur les projets de voyage de Paul la seconde épître, il faut d'abord rappeler qu'entre les deux épîtres se place une visite à Corinthe,

au cours de laquelle l'apôtre n'avait pas pu régler les questions pendantes.

Plus nettement encore que dans *I*, 4,7-21, Paul est, dans *II*, 1,12-2,4, préoccupé de répondre aux accusations provoquées par la non-exécution des projets communiqués aux Corinthiens. L'apôtre proteste d'abord qu'il s'est toujours conduit, vis-à-vis d'eux, d'une manière sincère, sans avoir poursuivi de buts inavoués (1,12-14). Il avait projeté de venir d'abord à Corinthe, puis d'y retourner après un séjour en Macédoine, de manière à procurer aux Corinthiens le bénéfice d'une double visite[1]. A ce moment-là, les projets

1. Le sens exact de 1,15-16 a été très discuté. Voir les divers commentaires pour le détail de la discussion. Deux questions se posent : 1° πρότερον se rapporte-t-il à ἐβουλόμην ou à ἐλθεῖν ? 2° Quel est le sens de δεύτερα χάρις ? — 1. Le mot πρότερον paraît primitif, bien qu'il soit tenu pour suspect par Blass-Debrunner (§ 62), parce qu'il manque dans ℵ** et dans le manuscrit 242 et bien que sa place varie (le texte reçu avec K. L. 206 le met après ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς). Si on le rapporte à ἐβουλόμην, il s'agirait d'un plan antérieurement formé par Paul (mais sans doute postérieur à celui qu'il a fait connaître aux Corinthiens dans *I*, 16,5 s.) et communiqué aux Corinthiens, puisque sa non-exécution a alimenté la polémique contre Paul. Si on rapporte πρότερον à ἐλθεῖν ce que paraît recommander l'évidente correspondance entre πρότερον et δεύτεραν, le sens exact peut être : *a*) Je voulais venir plus tôt que je ne le ferai ; ou : *b*) Je voulais venir avant d'aller en Macédoine (où Paul se trouve au moment où il écrit). Cette dernière interprétation est recommandée par la correspon-

ultérieurs de Paul étaient déjà précisés. Il comptait aller de Corinthe en Judée (1,15-16). Ce projet, bien qu'il n'ait pas été exécuté, n'avait pas été conçu avec légèreté. La versatilité dont on fait grief à l'apôtre n'a eu aucune place dans ses projets (1,17-22). S'il n'est pas venu plus tôt

dance πρότερον-δευτέραν. 2. HEINRICI (*II*, p. 75 s.), BACHMANN (*II*, p. 58), DRESCHER (*St. u. Kr.*, 1897, p. 71) opposent la δευτέρα χάρις à une première visite qui serait celle au cours de laquelle Paul avait fondé l'Eglise de Corinthe. WINDISCH (p. 62) nous paraît avoir complètement réfuté cette interprétation en faisant valoir : *a*) que Paul parlant ici de deux visites projetées, on ne comprendrait pas pourquoi il serait question d'une δευτέρα et non d'une τρίτη χάρις ; *b*) le manque de parallélisme entre le séjour prolongé à Corinthe pour la fondation de l'Eglise et une brève visite avant le départ pour la Macédoine ; *c*) Cette interprétation se heurte au fait de la visite intermédiaire (voir p. 46 s.), qui ne pourrait pas être passée sous silence ici, comme le voudrait BACHMANN (*II*, p. 58), sous prétexte que faite ἐν λύπῃ elle ne pourrait être considérée comme une χάρις. La plupart des exégètes rapportent la double grâce aux deux visites consécutives que Paul avait projeté de faire à Corinthe. La seule difficulté que soulève cette interprétation est que les mots ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε seraient mieux placés après la mention de la seconde visite projetée (LIETZMANN, p. 103 ; BACHMANN, *II*, p. 58 ; BRUSTON, p. 19 s.). Cette objection nous paraît moins grave que les difficultés soulevées par l'interprétation opposée, car il peut y avoir seulement dans notre passage une certaine lourdeur de style (WINDISCH, p. 63). L'hypothèse du déplacement accidentel d'un membre de phrase, qu'envisage aussi Windisch, est trop arbitraire pour qu'on puisse la retenir.

à Corinthe, c'est qu'il n'a pas voulu y venir une seconde fois dans la tristesse[1]. Il n'a pas voulu éprouver de chagrin du fait de ceux qui devaient lui donner de la joie, aussi s'est-il décidé à leur écrire (lettre sévère).

Le projet de deux visites à Corinthe, l'une avant, l'autre après le voyage en Macédoine, est une modification du plan exposé dans *I Cor.*, 16. Paul l'avait sans doute formé à un moment où la situation à Corinthe lui paraissait rendre nécessaire une visite aussi proche que possible. Cette modification du projet primitif ne doit pas avoir été communiquée aux Corinthiens puisque l'apôtre leur explique en quoi consistait le plan auquel il a renoncé. Une seule préoccupation domine tout ce passage, c'est celle de montrer qu'il ne s'est pas désintéressé des Corinthiens et que toutes les modifications de ses projets ont été inspirées par le désir de les favoriser.

A quel moment Paul a-t-il formé le projet d'une double visite? Est-ce avant ou après sa seconde visite à Corinthe? Cette seconde visite n'entre dans le cadre d'aucun programme, elle a été quelque chose d'improvisé, ne correspondant ni dans la pensée de Paul, ni dans le sen-

1. Sur le sens de ce passage, voir p. 46 s.

timent des Corinthiens à l'exécution d'une promesse. Si l'on avait reproché à Paul de n'avoir pas réalisé une promesse déjà ancienne, il n'aurait pas manqué de rappeler sa visite à Corinthe. Ce qu'on lui reprochait — ou ce que Paul supposait qu'on lui reprochait — c'était de n'avoir pas exécuté un projet plus récent, celui de revenir à Corinthe avant d'aller en Macédoine, où il se trouvait au moment où il écrivait. Le plan est donc postérieur à la seconde visite de Paul. Dans *II*, 2,1-4, il explique pourquoi il a écrit une lettre au lieu de venir à Corinthe. On peut supposer que, venu en Grèce et n'ayant pas réussi à se faire obéir, Paul était reparti en annonçant un prochain retour. A cela se serait bornée la communication faite aux Corinthiens, mais c'est à ce moment-là qu'il aurait formé le projet dont il est question dans *II*, 1,15-16. De retour en Asie, il se serait décidé à écrire, pour épargner les Corinthiens en leur donnant le temps de se ressaisir, et, revenant au projet exposé dans *I*, 16,5 s, il serait parti pour la Macédoine.

La série des projets de voyage se présenterait donc de la manière suivante :

1. Projet d'une visite brève pendant laquelle Paul se proposait de résoudre une série de

questions à propos desquelles il ne prévoyait aucun conflit avec les Corinthiens.

2. La situation de l'Eglise étant moins satisfaisante, Paul se décide à ajourner sa visite en Grèce jusqu'après un voyage en Macédoine, pour avoir plus de temps à consacrer aux Corinthiens.

3. Ce retard ayant provoqué des critiques de la part de certains Corinthiens, Paul annonce de nouveau sa visite sur un ton quelque peu menaçant.

4. Après la seconde visite, qui a été improvisée et n'était pas la réalisation d'un projet communiqué aux Corinthiens, Paul annonce une venue imminente. Il compte alors faire deux séjours en Grèce, l'un, bref, avant d'aller en Macédoine, l'autre, prolongé, à son retour de Macédoine.

5. Paul modifie ce dernier plan, substituant une lettre à la visite annoncée et part pour la Macédoine, d'où il compte venir à Corinthe, ce qu'il fera effectivement.

V. — L'affaire de la collecte[1]

A diverses reprises, il est question, dans les

1. Sur la collecte, voir Emile Lombard, *La collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem, Etude paulinienne*, Lau–

épîtres aux Corinthiens (*I*, 16,1 s. *II*, 8-9), de la collecte en faveur des Saints ; il est nécessaire de fixer brièvement les points principaux du développement de cette affaire qui a joué un certain rôle dans l'histoire des relations de Paul avec l'Eglise de Corinthe.

A la conférence de Jérusalem, en reconnaissant la validité de l'apostolat de Paul, Pierre, Jacques et Jean lui avaient demandé de « se souvenir des pauvres », ce que, dit Paul en rapportant ce détail, « je me suis efforcé de faire » (*Gal.*, 2,10). Paul ne paraît, dans l'épître aux Galates, attribuer à cette demande de secours qu'un caractère tout moral et n'y pas voir une condition mise à la reconnaissance de son apostolat. Peut-être les Jérusalémites voyaient-ils, dans la contribution financière qu'ils sollicitaient, quelque chose d'analogue à l'impôt du didrachme que chaque Israélite adulte devait au Temple de Jérusalem[1]. Le secours en faveur

sanne, 1902 (extrait de la *Revue de théol. et de phil.*), et notre étude : *La collecte en faveur des Saints de Jérusalem*, *R. H. P. R.*, 1925, pp. 301-318.

1. Sur l'impôt du Temple, voir SCHÜRER, *Gesch.*, *II*, p. 259 s. ; *III*, p. 70 ; JUSTER, *I*, p. 378 s. Il est possible, bien que la preuve rigoureuse ne puisse être donnée que pour une époque sensiblement postérieure, que les délégués qui assuraient la transmisison des contributions de la Diaspora à Jérusalem aient, dès le premier siècle, porté le titre d'apôtres.

des Saints aurait alors impliqué dans leur esprit la reconnaissance d'une situation privilégiée de l'Eglise de Jérusalem.

Cette interprétation est recommandée par le passage de l'épître aux Romains où Paul expose qu'avant d'entreprendre une œuvre nouvelle d'évangélisation, il doit se rendre à Jérusalem, διακονῶν τοῖς ἁγίοις (15,25). Ce ministère qu'il doit remplir consiste à transmettre aux Jérusalémites le produit de la collecte faite en Macédoine et en Grèce, et Paul expose aux Romains qui, manifestement, ne sont pas au courant de cette affaire, que, puisque les païens ont eu part aux biens spirituels des Saints, il est juste qu'ils mettent à leur service leurs biens matériels (15,27). L'idée de l'apôtre paraît être qu'en principe c'est à l'Eglise de Jérusalem qu'appartient l'Evangile, puisque c'est d'elle qu'est partie la première mission. C'est la reconnaissance, sinon d'un droit de suzeraineté de

Ceci expliquerait que Paul qui a une si haute idée de la vocation apostolique et qui lui attribue si nettement un caractère spirituel, ait appelé « apôtres des Eglises » des hommes qui avaient pour mission de porter les dons des Eglises et non de prêcher l'Evangile (*II Cor.*, 8,23. *Phil.*, 2,25). Là-dessus, voir HARNACK, *Mission, I*, p. 314 s. Les observations formulées contre la théorie de Harnack par HENRI MONNIER (*La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903, p. 5 s.) ne nous paraissent pas décisives.

l'Eglise de Jérusalem comme l'entendaient peut-être les Jérusalémites, du moins d'une situation privilégiée dont découlent des devoirs précis des autres Eglises à son égard. En organisant la collecte, Paul a implicitement reconnu ce privilège de l'Eglise de Jérusalem.

Les circonstances donnèrent d'ailleurs à la collecte une autre portée encore. Organisée avant la grande opposition judaïsante de Galatie et de Grèce, elle ne fut achevée qu'après. En portant la collecte à Jérusalem, Paul a certainement espéré manifester l'unité de l'Eglise et effacer les dernières traces du conflit avant de porter son activité sur un terrain nouveau.

Bien que ce soit au début de 44 que la demande de se souvenir des pauvres ait été adressée à l'apôtre, ce n'est qu'une dizaine d'années plus tard que la collecte fut organisée.

Dans *I Cor.*, 16, 1-4, Paul donne, sur la manière de recueillir les dons, des instructions identiques à celles qu'ont reçues les Eglises de Galatie. Le principe même de la collecte avait donc été antérieurement posé et admis. A quel moment et dans quelles conditions l'avait-il été? Nous en sommes, sur ce point, réduits aux conjectures. En ce qui concerne la Galatie, plusieurs hypothèses sont possibles. Paul pourrait avoir organisé la collecte au cours de l'un des deux séjours

qu'il fit dans cette région au début du second et du troisième voyages missionnaires (*Actes*, 16,6 ; 18,23) ou au cours d'une visite qu'il aurait faite depuis Ephèse[1], ou qui aurait été faite en son nom par quelqu'un de ses collaborateurs. C'est cette dernière hypothèse qui est la plus vraisemblable, car si l'on admettait l'une des deux premières, on ne comprendrait pas qu'un temps si long se soit écoulé entre le moment où le principe de la collecte aurait été admis par les Galates et celui où il aurait été mis à exécution.

Nous n'avons aucun renseignement sur la manière dont l'affaire de la collecte se déroula en Galatie. Elle n'avait certainement pas abouti encore quand Paul écrivît son épître, sans quoi il ne se serait pas borné à dire, à propos de la requête des Jérusalémites : « Je me suis efforcé de le faire » (2,10). La collecte fut-elle reprise après la crise? En tout cas, les Galates ne s'associèrent pas aux Asiates, aux Macédoniens et aux Grecs pour en porter le produit à Jérusalem, car ni dans *Rom.*, 15, ni dans *II Cor.*, 8 et 9, ni dans *Actes*, 20,4, il n'est question de Galates. La collecte de Galatie pourrait, il est vrai, avoir

1. Sur l'hypothèse d'une troisième visite de Paul en Galatie, voir p. 154, n. 3.

été portée directement à Jérusalem, mais il n'y a là qu'une simple possibilité[1].

Les intructions de l'apôtre sont que, le premier jour de chaque semaine[2], on mettra de côté ce qu'on destine à la collecte pour qu'on n'ait pas à recueillir l'argent au moment de sa venue. Quand il sera là, il enverra les délégués de l'Eglise[3] à Jérusalem en leur donnant des lettres. Si la chose en vaut la peine, il les accompagnera.

Quand Paul avait-il fait admettre le principe de la collecte par les Corinthiens? D'après *II Cor.*, 8,10, il ne semble pas y avoir eu un intervalle de quelque importance entre l'adoption du principe de la collecte et le commencement de sa mise à exécution. Comme, d'autre part, au moment où il écrivait *I Cor.*, 16,1-4,

1. L'hypothèse pourrait s'appuyer sur ce fait que, dans *I Cor.*, 16,1-4, il n'est rien dit qui permette de supposer que la collecte de Grèce sera portée en même temps que celle de Galatie.

2. Le fait que Paul dit « le premier jour de chaque semaine », et non « chaque semaine », indique que ce jour-là devait déjà avoir, dans le culte, une place à part. C'est la plus ancienne mention du Dimanche chrétien.

3. Cette idée de délégués nommés par les Eglises pour porter la collecte à Jérusalem pourrait bien avoir été suggérée à Paul par la pratique des synagogues de la Diaspora, en ce qui concerne le transfert à Jérusalem de l'impôt du Temple ; cf. PHILON, *De spec. leg.*, *I*, 78 (*C. W.*), (*M.*, *II*, p. 224).

Paul n'était pas encore revenu à Corinthe, il faut que la question ait été posée, soit par une lettre, soit par un envoyé de Paul. Dans *II Cor.*, 12,18 (lettre sévère), Paul déclare que Tite et le frère qu'il a envoyé avec lui se sont conduits à Corinthe suivant les mêmes principes que lui-même. On doit relever le fait qu'après avoir parlé d'une manière générale de ceux qu'il a envoyés, Paul vise particulièrement le cas de Tite et de son compagnon, ce qui indique qu'il y avait, dans la mission confiée à Tite, quelque chose qui pouvait l'exposer à l'accusation d'avoir manqué de désintéressement. Tout s'expliquerait admirablement s'il avait été chargé de s'occuper de la collecte[1], ce qui est confirmé par *II*, 8,6[2].

Au moment où Paul avait donné ses instruc-

1. Bousset, 220. Plusieurs partisans de l'unité de *II Cor.* (Schmiedel, p. 299 ; Heinrici, *II*, p. 415 ; Lietzmann, p. 156 ; G. Godet, p. 341) pensent que c'est au moment où il a rempli la mission dont il est question dans *II*, 2, 12 ; 7,5-6, que Tite s'est occupé de la collecte. Mais on ne comprendrait pas comment Paul pourrait avoir pensé à la collecte à un moment où ce qui était en question à Corinthe ce n'était rien de moins que la reconnaissance ou le rejet de son autorité.

2. Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 269 s.) a supposé que Tite avait reçu la mission de s'en occuper postérieurement aux instructions données dans *I*, 16,1-4. Paul lui aurait alors écrit, pour l'accréditer, une lettre qui serait conservée, en tout ou en

tions pratiques aux Corinthiens et aux Galates, l'affaire de la collecte se présentait dans des conditions très favorables. Les directions de l'apôtre paraissent avoir été volontiers acceptées, voire même sollicitées par les Eglises.

Un passage un peu obscur et peut-être altéré de la seconde épître aux Corinthiens (8,10) montre qu'en Grèce au moins, le principe une fois adopté, on se mit aussitôt à l'œuvre.

Mais bientôt des difficultés surgirent. Elles paraissent avoir jailli de tous les côtés à la fois. L'opposition à laquelle Paul se heurta en Asie et qui lui valut d'être emprisonné sous le coup d'une accusation capitale[1], dut jeter le désordre dans l'organisation de la collecte. En Galatie et en Grèce, les crises dans lesquelles l'autorité de l'apôtre parut un moment devoir sombrer eurent pour effet de rejeter à l'arrière-plan l'affaire de la collecte. Enfin les Eglises de Macédoine qui s'étaient toujours — celle de Philippes

partie, dans *II*, 9. Les circonstances n'auraient pas permis à Tite de s'acquitter de cette mission. Cette combinaison se heurte à deux objections principales. La première est qu'il résulte de *II*, 8,6 et 12,18 que Tite s'était effectivement occupé de la collecte. La seconde est que *II*, 8 et *II*, 9 révèlent des situations trop identiques pour que ces deux morceaux puissent n'avoir pas été écrits au même moment. Voir p. 70 s.

1. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 363 s.

en particulier (*Phil.*, 4,15-16) — montrées généreuses, passèrent par une période de tribulations et d'extrême pauvreté qui détermina Paul à ne pas leur demander leur participation (*II*, 8,1-5). Provisoirement au moins, le souci de la collecte fit place à des préoccupations plus graves.

Ce ne fut que lorsque la période la plus aiguë de la crise fut passée que Paul put songer à reprendre l'affaire de la collecte, du moins à Corinthe[1]. Il y fut encouragé par une démarche spontanée des Eglises de Macédoine qui, malgré leur extrême pauvreté, demandèrent comme une faveur d'y participer.

Il est question de cette reprise de la collecte dans les *chapitres* 8 et 9 de la seconde épître aux Corinthiens. Le premier de ces deux chapitres se rattache d'une manière très naturelle à la lettre de réconciliation ; le second, dont la juxtaposition avec le *chapitre* 8 ne s'explique pas, révèle cependant une situation identique.

Dans le *chapitre* 8, Paul demande aux Corinthiens d'achever la collecte commencée depuis l'année dernière. Il leur cite, pour exciter leur émulation, l'exemple des Macédoniens et annonce

1. Nous ignorons si elle fut jamais reprise en Galatie. Voir p. 65 s.

l'envoi à Corinthe de Tite et de deux frères délégués des Eglises. Ces trois envoyés sont chaleureusement recommandés.

Le *chapitre* 9 ne se rattache au *chapitre* 8 ni dans la forme[1] ni dans le fond, puisque la question a été traitée en détail au *chapitre* 8 et que le *chapitre* 9 n'ajoute rien. L'apôtre connaît la bonne volonté de ses lecteurs, il s'en est servi pour stimuler le zèle des Macédoniens. Maintenant, il envoie des frères à Corinthe afin que tout soit achevé à son arrivée et qu'il n'ait pas à rougir devant les Macédoniens qui l'accompagneront[2]. Suit une exhortation à la générosité qui se termine par cette idée que la marque de fraternité qu'ils auront reçue des chrétiens sortis du paganisme amènera les Jérusalémites à rendre grâce à Dieu de la conversion des païens et à prier pour eux.

Certains détails font penser que les *chapitres* 8 et 9 ne peuvent pas avoir été composés à un grand intervalle l'un de l'autre. D'après tous les deux, la collecte est en train depuis longtemps et Paul exprime cela par le même mot (ἀπὸ πέρυσι, 8,10 ; 9,2). Des deux côtés, Paul

1. Voir plus haut, p. 32, n. 3.

2. Il n'y a aucune raison de ne pas identifier cette délégation de frères avec celle qui est mentionnée au *chapitre* 8.

demande que l'on termine la collecte commencée avec un zèle qui paraît s'être singulièrement refroidi. Il y a, d'autre part, entre les *chapitres* 8 et 9, des différences assez sensibles. Au *chapitre* 8, Paul parle presque constamment à la première personne du pluriel[1], tandis qu'au *chapitre* 9 il emploie toujours le singulier. Le terme d'Achaïe qui se trouve dans 9,2 n'a pas d'équivalent au *chapitre* 8.

Une différence plus sensible est que Paul dit, au *chapitre* 8, avoir été encouragé par le zèle des Macédoniens à reprendre l'affaire de la collecte, tandis qu'au *chapitre* 9 il dit s'être servi de l'exemple de l'Achaïe pour stimuler les Macédoniens. Il n'y a pas là de contradiction formelle et l'on conçoit aisément que l'apôtre ait, tour à tour, cité l'exemple des Macédoniens aux Corinthiens et celui des Corinthiens aux Macédoniens. Il serait cependant au moins singulier qu'il l'ait fait dans la même lettre.

Il y a une dernière différence entre les *chapitres* 8 et 9. Dans le premier, Paul paraît exactement renseigné sur ce qui a été fait à Corinthe. Il sait que les projets formés n'ont pas été entièrement exécutés. De 9,2-3, au contraire,

1. Il n'y a que trois premières personnes du singulier au *chapitre* 8 (*versets* 3-8 et 10).

il paraît résulter que ces projets ont été réalisés et que c'est seulement pour plus de sécurité que Paul envoie les frères.

Les *chapitres* 8 et 9 traitent du même sujet, mais de deux manières parallèles et indépendantes. L'identité de la situation et des instructions, l'invraisemblance de l'envoi successif de deux missions identiques empêchent de leur assigner des dates différentes.

La mention de l'Achaïe au *chapitre* 9 indique qu'il faut considérer les *chapitres* 8 et 9 comme deux lettres ou deux fragments de lettres[1] adressées, la première à l'Eglise de Corinthe en particulier, la seconde aux communautés d'Achaïe. Tite et ses compagnons pourraient les avoir portées l'une et l'autre et avoir été chargés de s'occuper de la collecte à la fois à Corinthe et dans les Eglises voisines.

VI. — Essai de reconstruction des lettres de Paul

A la première lettre (A), dans laquelle Paul avait demandé aux Corinthiens de fuir le con-

1. En ce qui concerne le *chapitre* 9, il manquerait au moins les salutations initiale et finale. Il se pourrait aussi que d'au-

tact des débauchés (*I*, 5,9), nous pouvons d'abord attribuer le morceau *II*, 6,14-7,1 qui n'est certainement pas à sa place puisqu'il interrompt un développement organique. L'idée qui y est développée, celle de l'incompatibilité du péché et de la justice, répond bien à ce que suppose *I*, 5,9 s.[1].

Nous pouvons lui attribuer ensuite le morceau *I*, 6,12-20 où Paul discute, d'une manière théorique, le principe que tout est permis. Ce développement paraît mutilé puisque le *verset* 13 annonce la discussion sur deux points, la question des aliments et celle de la débauche, et que cette dernière, seule, est traitée dans les *versets* 14-20. Le reste du développement pourrait être retrouvé dans *I*, 10,1-22. La question des viandes sacrifiées y est traitée au point de vue rigoriste, tandis qu'au *chapitre* 8, c'était en admettant, en principe, la thèse libertine que Paul l'avait discutée.

A une seconde lettre (B), rédigée en réponse à celle que Paul avait reçue des Corinthiens,

tres questions aient été traitées dans la même lettre. WINDISCH (p. 288) remarque, avec raison, que cette hypothèse permettrait de comprendre l'introduction d'une mention de l'Achaïe (*II*, 1,1) dans la salutation d'une épître qui traite exclusivement des relations de l'apôtre Paul avec l'Eglise de Corinthe.

1. Voir p. 29.

nous attribuerons le *chapitre* 7 tout entier (question du mariage et questions connexes), les parties du développement relatif aux choses sacrifiées qui ont leur point de départ dans la discussion du principe des libertins (8,1-13 ; 10,23-11,1). Nous y rattacherons aussi le morceau sur le voile des femmes (11,2-16) parce que les mots par lesquels il commence montrent que c'est une réponse à une communication des Corinthiens et aussi les instructions sur le repas du Seigneur (11,17-34) qui font suite aux précédentes.

Le développement sur les dons spirituels est, lui aussi, une réponse à une question des Corinthiens (12-14).

Enfin, nous attribuerons à la même lettre ce qui concerne la collecte (16,1-4), les plans de voyage (16,5-9) et la venue d'Apollos (16,12)[1].

Dans cette seconde lettre, Paul a affaire à une forme de la thèse libertine développée d'une manière plus systématique que celle qui était visée dans la première lettre, sans que pourtant elle l'ait été dans un esprit d'opposition. L'apôtre fait, à mainte reprise, allusion aux marques

1. On pourrait encore attribuer à la lettre B la recommandation en faveur de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (16,15-18). Mais ces versets pourraient aussi être attribués à la lettre C.

de déférence que contenait la lettre des Corinthiens et, en annonçant sa prochaine visite (11,34 ; 16,5), il n'exprime aucune appréhension.

Tandis que la lettre B faisait mention, à propos de la célébration de la cène, de divisions qui paraissent avoir eu un caractère plutôt social et que l'apôtre reconnaissait à ce propos qu'il était naturel qu'il y eut dans l'Eglise des αἱρέσεις, c'est-à-dire des sentiments particuliers (11,19), le développement de *I*, 1, 10-4,21 nous met en présence d'une situation bien différente. Il y a des partis formellement opposés les uns aux autres et se dénigrant les uns les autres, la personne même de l'apôtre étant mêlée à leurs conflits. Paul n'aurait pas pu écrire à ce propos : « Il faut bien qu'il y ait des divisions » (11-19). Le morceau 1,10-4,21 doit donc être attribué à une troisième lettre (C) écrite à un moment où la situation est plus grave qu'au temps des lettres A et B. Paul est en face d'une opposition qui l'oblige à justifier la manière dont il a prêché l'Evangile à Corinthe (2,1 s.). Il se peut qu'il ait été question de le mettre en jugement (4,3)[1], en tout cas, il a maintenant des adversaires dans l'Eglise (4,18) et il craint, quand il viendra, d'être obligé de sévir contre eux (4,21).

1. C'est l'interprétation de Joh. Weiss, p. 96.

A cette même lettre nous attribuerons encore l'apologie de l'apôtre (9,1-27) et les recommandations qu'il fait relativement à Timothée (16,10-11) et peut-être à Stéphanas (16,15-18), si ce dernier morceau n'appartient pas à la lettre B.

Il reste, dans la première épître, certains morceaux dont l'attribution à l'une des trois lettres en particulier est impossible, tels que le préambule (1,1-9), l'exhortation à la vigilance et à l'amour (16,13-14), les salutations (16,19-20) et la conclusion autographe (16,21-24).

Pour trois autres développements, on peut hésiter. Il s'agit de ce qui est relatif à l'incestueux (5,1-13), aux procès (6,1-11) et à la résurrection (15,1-58), les deux premiers morceaux ne devant manifestement pas être séparés l'un de l'autre.

Les conditions dans lesquelles l'apôtre donne des instructions pour le règlement de l'affaire de l'incestueux ne trahissent aucune crainte de ne pas être obéi. L'attribution à la lettre C est par là exclue. L'attribution à A l'est, d'autre part, par le fait que, à propos de l'incestueux, Paul fait allusion à un malentendu qui s'est produit sur le sens de sa première lettre. Le morceau *I*, 5,1-6,11 doit donc être attribué à la lettre B.

Beaucoup plus délicate est la question de

l'attribution du *chapitre* 15 qui traite de la résurrection. Ce morceau pourrait avoir sa place dans chacune des trois lettres. Le fait que nous le trouvons entre deux morceaux qui appartiennent nettement à la lettre B est la seule raison que nous ayons de l'attribuer de préférence à cette lettre.

Si l'on excepte le morceau *II*, 6,14-7, 1, pour lequel est intervenue, sans doute, une cause toute fortuite, comme le déplacement accidentel d'un feuillet, le rédacteur de l'épître a procédé d'une manière assez simple. Il a mis en tête le morceau sur les partis (1,10-4,21) dans lequel Paul faisait allusion à sa première venue à Corinthe et à la fondation de l'Eglise.

Le passage sur l'incestueux (5,1-13) et celui sur les procès qui lui fait suite (6,1-11) ont paru devoir être joints à 6,12-20 où la question de la débauche est envisagée à un point de vue théorique. On a fait de cet ensemble 5,1-6,20 une introduction au chapitre 7 qui traite du mariage et des questions connexes. Pour donner en particulier au morceau 6,13-20 ce caractère d'introduction aux instructions sur le mariage, on en a détaché les *versets* 10,1-22 qui lui faisaient suite et dans lesquels le principe libertin était discuté dans son application à la consommation des choses sacrifiées.

A partir du *chapitre* 7, la disposition de l'épître répond assez bien à ce que devait être celle de la réponse de Paul aux Corinthiens, avec deux intercalations principales. Le *chapitre* 9, qui était originairement une apologie de l'apôtre, faisant partie de la troisième lettre, est devenu, par la place qui lui a été donnée, une justification, par l'exemple de l'apôtre, du principe de l'abstention dans l'intérêt des frères. Le morceau 10,1-22, détaché, comme nous l'avons vu, de 6,12-20, a été incorporé au développement de la seconde lettre sur les viandes sacrifiées, bien qu'il ait été conçu à un tout autre point de vue.

Les recommandations en faveur de Timothée (16,10-11) et de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (16,15-18) ont tout naturellement pris place dans le dernier chapitre.

Le problème que pose la rédaction de la seconde épître est moins complexe que celui que nous avons eu à examiner à propos de la première. Le morceau 6,15-7,1 et le *chapitre* 9 mis à part, on peut admettre l'unité respective des *chapitres* 1 à 8[1] et 10 à 13. Tout le problème porte sur la relation de ces deux morceaux.

1. Johannes Weiss (*Urchr.*, p. 265 s ; cf. Loisy, *N. T.*, p. 39 ; Couchoud, *R. H. R.*, *LXXXVII*, p. 19) a proposé

On est, dès le premier coup d'œil, frappé de la différence de ton qu'il y a entre les deux parties de l'épître. Dans la première, c'est la confiance qui domine; sans doute, l'apôtre est encore tout frémissant de la lutte qu'il a soutenue, mais tout est à la réconciliation et Paul est seulement préoccupé d'effacer les dernières conséquences de la crise. Dans la seconde partie, au contraire, le ton est hautain, ironique, amer. L'apôtre s'adresse à des adversaires injustes et passionnés. On est, non au lendemain

de détacher de cet ensemble le fragment 2,14-7,4 (apologie de l'apôtre) qui, d'après lui, appartiendrait à la même lettre que les *chapitres* 10 à 13. Cette apologie interrompt, il est vrai, le récit commencé dans 1,15, mais celui-ci ne reprend pas, dans 7,15, d'une manière qui fasse de ce verset la suite du développement interrompu au verset 13 du *chapitre* 2. En outre, les choses ne sont pas envisagées de la même manière dans les deux fragments que l'hypothèse de Weiss obligerait à rapprocher l'un de l'autre. Comme l'observe WINDISCH (p. 224), l'Eglise, au *chapitre* 2, apparaît comme juge et, au *chapitre* 7, comme coupable. Il faut ajouter que le morceau 2,14-17 qui sert d'introduction à l'apologie de l'apôtre, ne peut, comme la lettre sévère, avoir été écrit dans l'angoisse. C'est une action de grâce non pour une délivrance espérée mais pour une délivrance obtenue. Tout le morceau 2,14-7,4 est donc une digression incidente. WINDISCH (p. 224 s.) suppose qu'il y a eu un déplacement. Il incline à admettre que 2,14-7,4 avait originairement sa place avant 1,12. Une partie des raisons que nous avons fait valoir contre le système de Weiss nous oblige aussi à écarter celui de Windisch.

mais à la veille du jour où l'attitude de l'Eglise doit se décider.

Diverses hypothèses ont été proposées pour expliquer la juxtaposition dans une même lettre de fragments de caractères aussi différents. Aucune ne nous paraît satisfaisante[1].

Ce n'est pas résoudre le problème, mais se résigner à l'ignorance que de dire, avec Jülicher[2], que nous ne connaissons assez exactement ni les dispositions de l'apôtre, ni la situation de l'Eglise de Corinthe pour saisir avec précision les relations des deux parties de l'épître. Certains[3] ont pensé que, dans les *chapitres* 1 à 8, Paul s'adressait à l'ensemble de l'Eglise, tandis que ce serait une minorité restée hostile qui serait visée dans les *chapitres* 10 à 13. Mais, comme le remarque avec raison Jülicher[4], rien n'indique que, dans les derniers chapitres, Paul ne s'adresse pas à l'ensemble des Corinthiens.

1. C'est ce qui explique des jugements comme ceux de Holtzmann : *Der zweite Korintherbrief will nicht mehr zusammenhalten* (*Theol. Jahresber.*, 1894, p. 152) et de Johannes Weiss qui qualifie la thèse de l'intégrité de l'épître de *nahezu kühn erscheinende Hypothese* (*Th. Litzg.*, 1894, col. 513).

2. Jülicher, p. 86, cf. Lietzmann, p. 138 ; Rohr, p. 103.

3. Bachmann, *II*, p. 415 ; Bousset, p. 172.

4. Jülicher, p. 83.

Hilgenfeld et Ed. Meyer[1] ont pensé que le ton particulier de la seconde partie s'expliquait par le caractère personnel de l'apologie que Paul y présente. Mais, malgré le pluriel employé dans 2,14-7,4, c'est bien son propre plaidoyer que Paul présente dans la première partie. On ne peut davantage faire intervenir un changement d'humeur ou de disposition chez Paul, par exemple à la suite d'une nuit d'insomnie, comme le pense Lietzmann[2], car ce nè sont pas seulement les dispositions de l'apôtre, c'est toute la situation de l'Eglise qui apparaît sous un autre jour que dans la première partie[3]. Reuss[4] a supposé qu'après avoir écrit les huit premiers chapitres, Paul aurait reçu d'autres renseignements qui lui auraient montré, ou que l'opposition contre lui avait reconquis du terrain ou que la soumission de l'Eglise

1. Hilgenfeld, *Einl.*, p. 294 s.; Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf., III*, p. 454 s.

2. Lietzmann, p. 138.

3. Pour la même raison, nous ne pouvons tenir pour satisfaisante l'explication de Stange (*Dictierpausen in den paulinischen Briefen*, Z. *N. T. W.*, *XVIII*, 1917, p. 113), déjà envisagée par Reuss, [4]1864, p. 88; *Ep. paul.*, *I*, p. 291) et accessoirement acceptée par Lietzmann (p. 138), d'un intervalle de quelque importance entre la composition des deux parties de l'épître.

4. Reuss, *Ep. paul.*, *I*, p. 292.

n'était pas si complète qu'il l'avait crue. S'il en avait été ainsi, l'apôtre aurait-il envoyé à Corinthe, uniquement parce qu'il l'avait écrite et qu'il tenait à l'utiliser, une partie de lettre qui, ne répondant pas ou ne répondant plus à la situation réelle, risquait de troubler encore et d'aggraver la crise?

Pour peu que l'on se soit affranchi du principe *a priori* de l'intégrité des épîtres, on ne peut, croyons-nous, se refuser à reconnaître que les *chapitres* 1 à 8 et 10 à 13 de la seconde épître aux Corinthiens ne peuvent pas appartenir à la même lettre.

Ce point acquis, quel est le rapport des deux parties de l'épître? On peut considérer les *chapitres* 10 à 13 comme une partie de la lettre sévère visée dans *II*, 2,3 s. C'est l'hypothèse de Hausrath[1]. Ou bien, au contraire, on peut regarder la seconde partie comme postérieure à la première et la mettre en relation avec une

1. Le système de Hausrath (*Der Vier-Kapitel-Brief*) est accepté dans ses grandes lignes par Schmiedel, Pfleiderer, *Urchr.*, *I*, p. 124 ; Clemen, *I*, p. 79 s. ; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 263 s. ; Von Soden. *Urchr. Litgesch.*, p. 25 ; Lake, *Earl. Ep.*, p. 154 s. ; Moffatt, p. 119 s. ; Voelter, *P. u. s. Br.*, p. 100 ; Loisy, *N. T.*, p. 38 s. ; Couchoud, *R. H. R.*, *LXXXIII*, p. 18 s. Il a, au contraire, été combattu — outre les critiques qui seront nommés à la note suivante — par : Hilgenfeld, *Paulus und die korinthische Wirren*, Z. *f. wiss.*

reprise de l'opposition antipaulinienne postérieure au retour de Tite auprès de Paul[1].

Contre l'identification des *chapitres* 10 à 13 à la lettre sévère, on a fait valoir divers arguments. Le premier est que rien, dans ces chapitres, ne réclame le désaveu ou le châtiment de l'adversaire de Paul, alors que la lettre sévère formulait une telle demande (*II*, 2,5 s.). Mais ceci prouve seulement que les *chapitres* 10-13 ne forment pas la totalité de la lettre sévère ; ils pourraient cependant en représenter une partie. Le caractère très personnel que devait avoir la partie de la lettre dans laquelle Paul formulait ses demandes explique qu'elle n'ait pas été conservée, surtout si celui contre qui elle était dirigée avait fini par se soumettre. Il n'est pas plus difficile d'expliquer cette disparition qu'il ne

Th., 1871, p. 99-103 ; *Einl.*, p. 281 ; KLOEPPER, *Comm.*, p. 1-28, 76 ; WEIZSÄCKER, *J. d. Th.*, 1876, p. 645 ; REUSS, *Ep. paul.*, *I*, p. 287 ; HOLTZMANN, *Der gegenwärtige Verhältniss der beiden Korintherbriefen*, Z. *f. wiss. Th.*, 1879, p. 487 s. ; JÜLICHER, p. 82 s. ; ZAHN, *I*, p. 224.

1. La thèse de la priorité de 1-8, par rapport à 10-13, soutenue au XVIII[e] siècle par J. S. SEMLER (*Paraphrases secundae epistolae ad Corinthios*, Halae, 1776) et par M. WEBER (*De numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo*, Vittenbergae, 1798 s.), a été reprise par KRENKEL, p. 308 s. ; DRESCHER, *St. u. Kr.*, 1897, p. 43-111 ; BRUSTON, p. 28 ; WINDISCH, *passim* spec. p. 431 s.

l'est, si l'on écarte l'hypothèse de la lettre en quatre chapitres, d'expliquer la disparition totale de la lettre sévère.

On objecte aussi que le ton des *chapitres* 10 à 13 est trop absolu et trop autoritaire pour qu'on puisse admettre que ces pages aient été écrites dans l'angoisse. Cela non plus n'est pas probant. Bien qu'écrite dans les larmes, la lettre sévère était conçue en termes tels que les Corinthiens en furent affligés et que l'apôtre lui-même eut du regret de l'avoir écrite.

On a enfin supposé que les *chapitres* 10 à 13 visaient des personnages venus du dehors, sans doute des Jérusalémites, ce qui expliquerait les pointes dirigées contre ceux que Paul appelle les archiapôtres. Rien, au contraire, ne viserait ces personnages dans les *chapitres* 1 à 8. Mais ceci aussi peut s'expliquer dans l'hypothèse de l'antériorité des *chapitres* 10 à 13. Une fois la réconciliation opérée, Paul a pu revenir sur le conflit qui s'était élevé entre les Corinthiens et lui pour en effacer les dernières traces, mais il est naturel qu'à ce moment-là il ait évité de donner à son apologie un caractère trop directement personnel et polémique.

Il n'y a donc aucune raison d'écarter *a priori* l'hypothèse de l'antériorité des *chapitres* 10 à 13. Cependant, il n'y a rien dans les observations

que nous avons faites qui permette de déterminer si la polémique des *chapitres* 10 à 13 appartient à la période qui a précédé la réconciliation ou, au contraire, à une époque postérieure où se serait produite une reprise de l'opposition.

Il n'y a rien d'impossible à ce que la crise, momentanément apaisée, se soit renouvelée ; encore faudrait-il que cette reprise ressorte de quelque indice positif, ce qui n'est pas le cas. Mais surtout — et c'est la raison qui nous détermine à admettre la priorité des *chapitres* 10 à 13 — il faudrait admettre que cette nouvelle crise se serait produite et aurait évolué dans un sens favorable avec une extrême rapidité puisque, peu de temps après, Paul trouva à Corinthe une situation assez calme pour pouvoir écrire l'épître aux Romains dans laquelle il domine l'opposition de haut.

Nous croyons donc que les *chapitres* 10 à 13 de la seconde épître appartiennent à la lettre sévère (D). Les *chapitres* 1 à 8 constitueraient la cinquième lettre (E) et le *chapitre* 9 une sixième lettre ou un fragment d'une sixième lettre adressée aux Eglises d'Achaïe.

Il reste à expliquer l'origine de la disposition de la seconde épître. La juxtaposition de la lettre E et de la lettre D s'explique d'elle-même par l'identité de la question traitée dans

les *chapitres* 8 et 9. S'il ne faut pas expliquer simplement par le hasard le fait que la lettre D, bien qu'antérieure aux lettres E et F, ait été mise à la fin de l'épître, cette disposition résulte peut-être de ce qu'on savait que, peu après sa dernière lettre, Paul était venu à Corinthe et que, dans 12,14.20.21 ; 13,1s.10, il annonçait sa prochaine venue.

RÉSUMÉ DU CLASSEMENT DES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DES DEUX ÉPÎTRES

A. *II*, 6,14-7,1. *I*, 6,12-20 ; 10,1-22.
B. *I*, 5,1-6,11 ; 7,1-8,13 ; 10,23-14,40 ; 15,1-58 (?) ; 16,1-9.12.
C. *I*, 1,10-4,21 ; 9,1-27 ; 16,10-11.
D. *II*, 10,1-13,10.
E. *II*, 1,1-6,13 ; 7,2-8,24.
F. *II*, 9,1-15.
B. ou C. *I*, 16,15-18.
Eléments indéterminables : *I*, 1,1-9 ; 16,13-14.19-24. *II*, 13,11-13[1].

1. Nous ne pouvons ni discuter, ni même simplement énumérer toutes les théories qui ont été soutenues sur la composition des épîtres aux Corinthiens, en particulier de la seconde. Nous nous bornerons à en indiquer ici quelques-unes des plus caractéristiques. HAGGE (*Die beiden ueberlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth, J. pr.*

VII. — L'Eglise de Corinthe depuis le départ de Paul jusqu'a la formation des partis

Les dix-huit mois que Paul avait passés à Corinthe ne lui avaient pas suffi pour faire l'éducation de l'Eglise d'une manière telle que, lui parti, aucune déviation ne pût plus se produire. Il semble qu'après le départ de l'apôtre, l'Eglise ait d'abord continué à se développer

Th., 1876, p. 481-531) : *Lettre A* : *I*, 1,1-8 ; 11,2-34 ; 7,1-8, 13 ; 9,19-11,1.12-14 ; 16,1-9 ; 4,16-20 ; 16,10-21. 24. *Lettre B* : *I*, 1,9-4, 15.21 ; *II*, 10,1-11,4 ; *I*, 15 ; *II*, 11,5 b. ; *I*, 9,1-18 ; *II*, 11,7-12,21 ; *I*, 5-6 ; *II*, 13,1-10 ; *I*, 16,22 s. *Lettre C* : *II*, 1-7 ; 9 ; 13,11-13. *Lettre indépendante II*, 8 ; Clemen (*Die Einh. der paul. Br.*, Goettingen, 1894). *Lettre A* (conservée seulement en partie) : *I*, 15,1-55.57.58 ; *II*, 12,20-21 ; *I*, 3,10-15.21-23.18-20 ; *II*, 6,14-7,1 ; *I*, 3,16-17 ; 7,17-24 ; 9,1-10,22 ; 25-30 ; 14,33b-36. *Lettre B* (entièrement conservée) : *I*, 9,1-10,22.25-30 ; 14,33b-36, 1, 1-3,9 ; 4, 1-7,16.25-8,13 ; 10,31-14,33a. 37-40 ; 16,1-24. *Lettre C* : *II*, 9. *Lettre D* : *II*,10,1-12,19 ; 13,1-10. *Lettre E* : *II*, 1,1-6,13 ; 7,2-8,24 ; 13,11-13. Clemen (*P.*, *I*, p. 85) a simplifié son système de la manière suivante : *A*. *II*, 6,14-7,1 ; *B*. *I*. *C*. *II*, 10,1-13,10. *D*. *II*, 1,1-6,13 ; 7,2-9,5 ; 13,11-13. Halmel (*Der Vierkapitelbrief im zweiten Korintherbrief*, Essen, 1894 ; *Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus*, Halle, 1904, pour *II*) : *A*. 1,1-2. 8-2,13 ; 7,5-8,24 ; 13,13. *B*. 10,1-13,10. *C*. 1,3-7 ; 2,14-7,4 ; 9 ; 13,11-12. *Additions de l'éditeur* : 6,14-7,1 ; 3,12-18 ; 4,3-4.6. Lisco (*Die Entstehung des zweiten Korintherbriefs*, Berlin,

dans des conditions favorables. L'introduction de la première épître donne l'impression d'une Eglise florissante à laquelle pas un charisme ne fait défaut (*I*, 1,5-6).

L'histoire extérieure de l'Eglise paraît n'avoir été marquée par aucun incident. Les relations avec l'extérieur étaient paisibles. Rien dans les deux épîtres ne fait allusion à des difficultés que les gens du dehors auraient suscitées à la jeune Eglise. La manière dont la question des

1896 ; *Judaismus triumphans*, Berlin, 1896 ; *Vincula Sanctorum*, Berlin, 1900, pour *II*) : *A.* 10.1-12,10 ; 6,14-7,1 ; 12,20-13,10. *B.* 1,1-6,13 ; 12,11-19 ; 7,2-3 ; 9 ; 13,11-13. *C.* 7,4-8,24. VOELTER (*P. u. s. Br.*, sur *I*) : Epître authentique formée de : 1,1-2,5 ; 3, 1-9.16-23 ; 4,1-16.18-21 ; 5,1-2.6-13 ; 7,1-6.8-24 ; 8,1-5a 6a. 7-13 ; 9,1-12.14-31 ; 14,2-33a,37-40 ; 15,1-6 8-22. 29-31.32b-44.46-50.53-55.57-58 ; 16. Le reste de l'épître est constitué par les additions de plusieurs rédacteurs. JOH. WEISS (*I Cor.*, *Urchr.*, p. 271 s.) : *A. I*, 10,1-23 ; 6,12-20 ; 11,2-34 ; 16,7 (?) 8 s. 20 s. (?) ; *II*, 6,14-7,1. *B* 1. *I*, 7,8,9,10, 24-11,1 ; 12 ; *B*2 (peut-être écrite et portée en même temps que *B* 1). *I*, 1,1-6,11 ; 16,10-14.22-24 (?). A peu près simultanément, envoi de Tite pour la collecte porteur de *II*, 8. *C. II*, 2,14-6,13 ; 7,2-4. 10-13. *D. II*, 1,1-2,13 ; 7,5-16 ; 9. LOISY (*N. T.*, p. 38 s.), *A. II*, 6,14-7,1 ; *I*, 6,12-20 ; 9,1-10,22 ; 11,2-34 ; *B. I*, 5,1-6,11 ; 7,1-8,13 ; 10,23-11,1 ; 12,1-31 ; 14,1-40 ; *C. I*, 1,1-4,21 ; 15,1-16,24. *D. II*, 2,14-6,13 ; 7,2-3 ; 10,1-13,13. *E. I*, 1,1-2,13 ; 7,5-9,15. COUCHOUD (*R. H. R.*, *LXXXVII*, p. 18 s.) : *A. I*, 6,12-20 ; 9,1-10,22 ; 11,2-34. *II*, 6,14-7,1 ; *B. I*, 5,1-6,11 ; 7,1-8 ; 10,24-11,1 ; 12,1-14 ; *C. I*, 16,8-24 ; *D. II*, 2,14-6,13 ; 10,1-13 ; *E. II*, 1,1-2,13 ; 7,2-9 ; *F. I*, 15,1-16,7. WINDISCH (pour *II*) : *A.* 1,1-6,13 ; 7,2-8,24 ; *B.* 9 ; *C.* 10-13.

viandes sacrifiées s'est posée à Corinthe prouve que les relations entre chrétiens et païens étaient courantes et qu'il n'y avait aucun frottement entre eux, puisqu'il arrivait, d'une manière qui ne devait pas être exceptionnelle, que des païens invitassent des membres de l'Eglise à des festins donnés à l'occasion de sacrifices (*I*, 8,10 ; 10,27). Aucune rupture n'était donc consommée entre les membres de l'Eglise et leurs compatriotes restés païens. C'est cette circonstance qui, nous le verrons, explique en grande partie la crise qui se produisit.

Après le départ de Paul, son œuvre avait été, pendant un temps, continuée par Apollos, qui avait travaillé dans le même esprit que lui, bien qu'avec des dons différents[1]. Ce fait, rapporté par les Actes (18,27-19,1) et confirmé par Paul lui-même (*I*, 3,6), explique à la fois la constitution d'un parti d'Apollos et le désir qu'avaient les Corinthiens de voir celui qui avait continué l'œuvre de Paul revenir parmi eux (*I*, 16,12).

Faut-il penser qu'après le départ de Paul l'Eglise de Corinthe avait aussi reçu la visite de l'apôtre Pierre ?[2] L'existence d'un parti de

1. Nous reviendrons (p. 111 s.) sur le rôle d'Apollos à Corinthe à propos de la question des partis.

2. La venue de Pierre à Corinthe est admise par : RAMSAY,

Pierre à Corinthe ne suffirait pas à prouver ce fait. Le parti pourrait s'être formé sous l'influence de gens venus du dehors qui auraient rabaissé l'apostolat de Paul en le comparant à celui de Pierre. La mention de Pierre, dans *I*, 9,5, montre seulement que son nom était connu des Corinthiens comme l'étaient aussi ceux de Barnabas, des autres apôtres et des frères du Seigneur dont il n'y a aucune raison de supposer qu'ils soient venus en Grèce.

On ne peut, par contre, objecter à l'hypothèse de la venue de Pierre à Corinthe[1] le fait qu'elle serait en contradiction avec les conventions conclues à la conférence de Jérusalem, car le partage d'attributions auquel Paul fait allusion (*Gal.*, 2,7-9), n'a pas été uniquement géographique et l'on pourrait concevoir que, sans violer les engagements pris, Pierre soit venu à Corinthe pour y prêcher l'Évangile aux Juifs.

S'il y était réellement venu, ce ne pourrait être ni au moment de la fondation de l'Eglise ni

Expositor, 1901, p. 349 ; Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 441, n. 1. Harnack (*Lehrb. d. Dogmengesch.*, I⁴, p. 180, n. 2) la déclare moins invraisemblable qu'on ne le pense d'ordinaire. Elle est, au contraire, rejetée par la majorité des critiques. Voir notamment Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909, p. 118 s.

1. Comme le fait Zahn, *I*, p. 216.

avant, car, sans cela, Paul n'aurait pas pu se présenter comme le seul fondateur de l'Eglise (*I*, 3,6.10), comme le seul père des Corinthiens (*I*, 4,15). S'il était venu avant la dernière lettre de Paul aux Corinthiens, il serait bien surprenant que, volontairement ou non, il n'ait pas été mêlé au conflit et que, de ce fait, aucune trace ne subsiste dans la correspondance de Paul.

Ceci ne prouve pas encore, bien entendu, qu'il ne soit pas venu plus tard à Corinthe ; cependant, le seul témoignage relativement ancien qui le suppose s'explique facilement sans l'hypothèse d'une tradition qui aurait conservé le souvenir de la présence de Pierre à Corinthe. Ce témoignage est celui de l'évêque Denys de Corinthe (vers 170), dans une lettre aux Romains dont Eusèbe (*H. e.*, *II*, 25,8) nous a conservé un fragment. Les Eglises de Rome et de Corinthe sont présentées comme « deux plantes dues à Pierre et à Paul (τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν), car, dit Denys, l'un est l'autre ont planté dans notre Corinthe et nous ont instruits (Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμέτεραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν) ». Si Denys visait ici un fait connu, une simple mention de l'activité simultanée de Pierre et de Paul à Corinthe aurait suffi. L'emploi des termes de φυτείαν, φυτεύσαντες qui rappellent *I Cor.*, 3,6, donne à

penser, comme l'a remarqué Zahn[1], que c'est dans la première épître aux Corinthiens que Denys a cru trouver mention de la présence et de l'activité de Pierre à Corinthe et cela, sans doute, parce qu'il désirait que, comme l'Eglise de Rome, son Eglise pût se réclamer du patronage de deux grands apôtres[2].

La vie intérieure de l'Eglise de Corinthe fut assez agitée après le départ de l'apôtre. Les tendances diverses et même, au premier abord, contradictoires qui s'y manifestèrent présentent cependant un caractère commun. Tant que l'apôtre avait été à Corinthe, la ferme discipline qu'il exerçait et l'ascendant de sa personnalité avaient maintenu l'ordre, contenu et réfréné les tendances, les habitudes, les concep-

1. ZAHN, *I*, p. 216.

2. ZAHN (*G. K.*, *I*. p. 806, n. 4) pense que Clément Romain atteste déjà la tradition recueillie par Denys. Il en trouve une trace dans *I Cor.*, 5,3 : λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους, mais il est obligé, pour cela, d'entendre que ἡμῶν se rapporte à τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους et non à ὀφθαλμῶν, parce que dans 44,1 on trouve οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν. Mais la construction qu'il suppose, et qui est aussi admise par P. MONCEAUX (*L'apostolat de Saint Pierre à Rome*, *R. H. L. R.*, 1910, p. 224), est peu naturelle et, même si on l'admettait, il resterait à se demander si les apôtres sont considérés comme les fondateurs d'Eglises particulières et non comme appartenant à la chrétienté tout entière. C'est, en tout cas, l'interprétation qui s'impose pour 44,1.

tions païennes que la conversion avait refoulées mais non radicalement détruites[1]. L'apôtre parti et la ferveur première s'étant quelque peu atténuée, toutes ces tendances ne tardèrent pas à réapparaître et leur renaissance fut singulièrement favorisée par les relations étroites que les Corinthiens gardaient avec leurs concitoyens, parfois avec les membres de leur propre famille restés païens[2]. Cette résurrection du paganisme, d'autant plus dangereuse qu'elle restait inconsciente[3], prit deux formes, l'une théorique, l'autre pratique.

On sait qu'il y a une différence fondamentale entre l'anthropologie hébraïque et l'anthropologie hellénique. La pensée hébraïque solidarise étroitement le corps et l'âme et n'arrive pas à imaginer l'existence de purs esprits. La conception hellénique oppose, au contraire, corps et âme et ne peut concevoir leur association que comme contraire à la nature même de l'âme et essentiellement provisoire. Pour Paul, le salut

1. Cette résurrection du paganisme à Corinthe a été bien vue par HOLLMANN, *Urchristentum in Korinth*, cf. aussi JOH. WEISS, *Urchr.*, p. 245.

2. HOLLMANN, p. 9 s. ; ROHR, p. 59 s.

3. Il n'y a, en effet, dans les épîtres aucune polémique directe contre le paganisme.

ne concerne pas l'âme seule, il n'aurait aucune réalité sans la résurrection du corps (*I*, 15).

Paul avait prêché le salut aux Corinthiens, il ne leur avait pas enseigné les conceptions anthropologiques d'après lesquelles il se représentait la vie future. Et les Corinthiens ne s'étaient certainement pas aperçus que l'enseignement de l'apôtre supposait une toute autre conception de la personne humaine que celle à laquelle ils étaient habitués. Lorsque l'ascendant direct de la prédication paulinienne cessa de s'exercer sur eux, ils en vinrent tout naturellement à une conception du salut qui était dans la ligne de la pensée grecque, ils le conçurent comme la délivrance de l'âme asservie à la chair et nièrent la résurrection des corps, ce qui, dans leur pensée, n'était nullement l'équivalent de la négation de toute vie d'outre-tombe. De là certains doutes et certaines théories qui étonnèrent l'apôtre et auxquels il essaye de répondre dans le *chapitre* 15 de la première épître[1], mais auxquels il répond d'une manière qui laisse nettement apparaître que sa pensée, si l'on peut ainsi parler, ne se meut pas sur le même plan que celle des Corinthiens[2].

1. Hollmann, p. 13.

2. Nous avons hypothétiquement attribué *I*, 15 à la lettre *B*.

De la conception dualiste des rapports de l'âme et du corps et de l'idée du salut destiné à l'âme seule peuvent dériver et ont dérivé, à Corinthe, d'autres conséquences que la simple négation de la résurrection des corps. Si le corps va à l'anéantissement et si l'âme seule est destinée au salut, on peut considérer le corps comme moralement indifférent ou, au contraire, le regarder comme opposé à la vie de l'âme. A ces deux conceptions correspondront deux attitudes pratiques radicalement différentes. Les uns — les libertins — proclameront que tout ce qui concerne la vie du corps est un adiaphoron et que le chrétien, n'ayant pas à s'en soucier, peut lâcher la bride à tous ses instincts. Les autres — ce seront les rigoristes —, opposant le corps à l'âme, tendront à comprimer ses instincts et à réduire sa vie au minimum. Ces deux thèses opposées mais apparentées[1] ont été simultanément soutenues à Corinthe.

Chez beaucoup des libertins, qui avaient pour mot d'ordre « tout est permis » (*I*, 6,12 ; 10,23),

Nous signalons cependant, en premier lieu, les doutes relatifs à la résurrection à cause de leur importance de principe.

1. Il serait facile de montrer que ces deux thèses ont été associées à d'autres moments de l'histoire du christianisme. Nous en trouverons un exemple dans les hérésies combattues dans les épîtres pastorales. Cf. p. 523.

la théorie ne faisait que recouvrir un fond de paganisme pratique.

Les libertins de Corinthe paraissent avoir fait valoir leur principe dans le domaine des relations sexuelles et dans celui des questions alimentaires. Sur le premier point, leurs affirmations paraissent avoir été plutôt théoriques puisque — abstraction faite de l'affaire de l'incestueux — Paul ne vise pas de cas d'immoralité pratique, mais le relâchement sur la question de principe explique la singulière indulgence dont l'Eglise fit preuve à l'égard de l'incestueux[1].

On sait que, dans l'antiquité, tout abattage d'animal était, en principe, un sacrifice. Non seulement une partie des viandes qui étaient mises en vente sur le marché d'une ville comme Corinthe provenait des sacrifices faits dans les temples, mais encore, quand une bête était abattue pour la boucherie, on avait l'habitude de jeter au moins quelques poils sur l'autel, de sorte qu'en principe, là aussi, il y avait sacrifice[2]. Dès

1. La relation entre la négation de la résurrection et le relâchement des principes moraux a été bien vue par JOH. WEISS, p. XXIX.

2. Sur ces questions, voir STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*[2], München, 1898, p. 94 s. ; NISSEN, *Pompeian. Stud. z. Städtekunde des Altertums*, p. 276 (cité par J. WEISS, p. 211) ; JOH. WEISS, p. 211 ; LIETZMANN, p. 39.

lors, la consommation de viandes ainsi sacrifiées, c'est-à-dire consacrées aux dieux — dans la pensée de Paul, aux démons, — avait pour conséquence d'associer celui qui mangeait au sacrifice et, par là, de le mettre en communion avec les démons. Une question se posait donc : il ne s'agissait pas seulement de savoir s'il était permis à un chrétien de participer aux banquets qui suivaient les sacrifices et avaient ainsi un caractère directement religieux, mais encore de décider si ce n'était pas un acte d'idolâtrie que de manger de la viande provenant d'un animal dont on ne savait pas avec précision dans quelles conditions il avait été immolé.

A ces questions, les libertins répondaient que la consommation de ces viandes était licite et ils acceptaient même de prendre part à des repas sacrificiels (*I*, 8,10). Ils justifiaient leur opinion en faisant valoir que les aliments ne concernent que le corps *I*, 6,12-13). Ils faisaient intervenir encore une autre considération, celle de la gnose. Le croyant, disaient-ils, qui a la connaissance, c'est-à-dire qui a reconnu le véritable caractère des démons et qui sait que ce sont des êtres subordonnés au vrai Dieu et voués à l'anéantissement, est devenu plus fort qu'eux, il n'a plus à les redouter et, par conséquent, il n'a plus aucune raison de fuir leur contact

(*I*, 8,1 s.). Il peut donc user, dans la question de la consommation des viandes, d'une souveraine indifférence.

Les libertins estimaient que les fidèles n'avaient à apporter aucune restriction dans leurs relations avec les gens du dehors, ils n'hésitaient pas à soumettre aux tribunaux païens les différends qui pouvaient s'élever entre chrétiens (*I*, 6,1-11).

La tendance libertine avait eu d'autres conséquences encore. Les femmes, ou certaines femmes, prétendaient s'affranchir de la coutume qui ne les autorisait à prier et à prophétiser que la tête couverte d'un voile (*I*, 11,3-16), elles entendaient prendre au culte public la même part active que les hommes (*I*, 14,33-35). Certains esclaves convertis croyaient qu'il y avait incompatibilité entre leur vocation chrétienne et leur état de servitude (*I*, 7,21). Des Juifs devenus chrétiens se demandaient s'ils ne devaient pas effacer, dans la mesure du possible, ou dissimuler leur circoncision (*I*, 7,17).

La tendance ascétique qui se développa à Corinthe parallèlement à la tendance rigoriste et en opposition avec elle, ne dut pas sa naissance à des influences judaïsantes[1]. Les consi-

1. Hollmann, p. 21.

dérations rituelles qui ont inspiré les décisions de la conférence de Jérusalem (*Actes*, 15,23 s.) ne paraissent avoir joué aucun rôle. La tendance rigoriste s'explique, comme la thèse libertine, par la conception dualiste. Elle fut sans doute renforcée par l'opposition contre les libertins.

Les rigoristes ne se bornaient pas à considérer la participation aux repas sacrificiels païens comme un acte d'idolâtrie incompatible avec le christianisme, ils pensaient même qu'il était du devoir des fidèles de ne prendre aucun aliment sans s'être au préalable assuré qu'il n'était entaché d'aucun contact avec les démons. Ils paraissent même avoir poussé cette préoccupation jusqu'à avoir averti leurs frères moins scrupuleux, des actes d'idolâtrie qu'ils pourraient commettre sans y prêter d'attention (*I*, 10,28).

La tendance des rigoristes se manifestait naturellement aussi dans le domaine des relations sexuelles. Non seulement ils condamnaient la débauche, mais ils se demandaient si le mariage lui-même était légitime, si les époux ne devaient pas se séparer surtout dans les cas où l'un seulement s'était converti (*I*,7 , 1-7).

Il est assez difficile de se faire une idée exacte de l'importance relative des deux groupes libertin et rigoriste. L'ampleur des développements

consacrés à la discussion de l'un et de l'autre point de vue ne permet pas d'en juger. Ces développements sont déterminés par les conditions dans lesquelles les questions se présentent et non par l'importance des mouvements visés. Il faut seulement observer que si les rigoristes avaient formé un groupe très important, ils n'auraient pas toléré sans protestations le scandale de l'incestueux. Le fait que l'apôtre blâme à ce propos, non pas une partie mais l'ensemble de l'Eglise, prouve que le parti rigoriste n'avait pas eu le pouvoir d'influencer l'attitude de l'Eglise.

Si l'opposition des tendances rigoriste et libertine paraît dominer la situation au commencement de la correspondance de Paul, d'autres faits encore sont à signaler. Il y avait d'abord certains désordres relatifs au culte. Le repas du Seigneur, se modelant sur le type des banquets de confréries païennes, était devenu une sorte de festin joyeux où le souvenir du dernier repas du maître n'était plus évoqué et qui dégénérait en beuveries dont certains sortaient ivres tandis que d'autres avaient faim (*I*, 11,17 s.). Les divisions qui se manifestaient à cette occasion — il faut le noter, car plus tard les choses prendront un autre aspect — avaient seulement un caractère social.

Il n'y avait à l'origine, dans le culte, aucune forme arrêtée[1], tout était dominé par l'inspiration. C'étaient les manifestations les plus tapageuses et les plus sensationnelles qui avaient naturellement pris la plus grande place, étouffant celles qui, moins bruyantes, étaient cependant plus utiles pour l'édification de la communauté. La glossolalie, en particulier, dominait dans les assemblées, elle aboutissait parfois à des manifestations imprévues, comme l'exclamation prophétique « Anathème Jésus » (*I*, 12,3). L'Eglise était comme emportée par un courant puissant. Certains, cependant, avaient le sentiment qu'il y avait là quelque chose d'anormal puisqu'on éprouva le besoin de consulter l'apôtre à ce sujet[2].

En somme, l'Eglise de Corinthe, telle qu'elle nous apparaît dans les parties les plus anciennes de la première épître, donne l'impression d'avoir été un milieu singulièrement agité, animé de tendances contradictoires dont certaines étaient quelque peu anarchiques. Il était nécessaire que l'apôtre intervint et reprit en mains la barre du gouvernail.

1. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 357 s.

2. Hollmann (p. 21) nous paraît avoir quelque peu exagéré l'importance de la défiance provoquée par la glossolalie à Corinthe.

VIII. — Premières interventions de Paul. Lettres A et B

Au moment de sa première intervention, Paul ne semble pas avoir eu de renseignements très circonstanciés sur la situation qui s'était développée dans l'Eglise de Corinthe depuis son départ. Il connaissait l'argument théorique par lequel les libertins justifiaient, en invoquant le fait que le corps était voué à l'anéantissement, la théorie de la liberté absolue de tout ce qui le concernait. Il semble avoir su aussi que les Corinthiens n'apportaient pas la réserve et la prudence nécessaires dans leurs relations avec les païens et avec les pécheurs. Par qui et dans quelles circonstances ces renseignements avaient-ils été portés à sa connaissance? Nous pouvons seulement hasarder une conjecture sur ce point. Dans *I*, 16,15-18[1], Paul recommande Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus, qui étaient venus auprès de lui, en des termes qui indiquent que l'Eglise de Corinthe pourrait avoir été mal disposée à leur égard[2] et cela, sans doute, à cause

1. Passage qui appartient soit à la lettre *A*, soit à la lettre *C*.
2. Joh. Weiss, p. 386.

de la démarche qu'ils avaient faite auprès de lui. Ceci empêche de penser, comme le fait Lietzmann[1], qu'ils aient pu avoir été chargés de porter à Paul la lettre des Corinthiens. Comme, d'autre part, Paul a soin d'indiquer (*I*, 1,11) que c'est par les gens de Chloé qu'il a appris l'existence des partis, on peut supposer que Stéphanas et ses compagnons avaient porté à Paul les premiers renseignements qu'il eut sur la situation de l'Eglise.

Dans la première lettre qu'il écrivit, Paul fit entendre un appel à rompre avec les pécheurs; cet appel était conçu en termes assez généraux (*II*, 6,14-7,1). En même temps, il discutait le principe des libertins en faisant valoir d'abord que s'il est vrai que tout est permis, il faut cependant considérer que tout n'édifie pas et que, d'autre part, il ne faut s'asservir à rien. Par là était introduite l'idée d'une limitation pratique de l'usage de la liberté (*I*, 6,12). Paul critiquait, d'autre part, les conséquences que les libertins tiraient de leur principe en faisant valoir que les fidèles doivent sanctifier leur corps qui est un membre du Christ (*I*, 6,13-20); en invoquant l'exemple des Israélites au désert, il les exhortait à fuir l'idolâtrie. Il terminait le

1. Lietzmann, p. 91.

développement en faisant les Corinthiens juges de la question : « Est-il possible, leur demandait-il, de communier à la fois avec le Christ et avec les démons » (*I*, 10,1-22)?

C'est probablement à l'époque où il écrivait cette lettre — ou peut-être déjà auparavant — que Paul avait envoyé Tite à Corinthe avec la mission d'y organiser la collecte[1].

La lettre de Paul ne produisit pas à Corinthe tout l'effet qu'il en attendait. Sans doute, l'autorité de l'apôtre n'était pas contestée puisque l'on décida de lui soumettre les questions sur lesquelles on n'était pas d'accord, mais il semble que les libertins aient soutenu que leur pensée n'avait pas été bien comprise par Paul et que celui-ci ne s'était prononcé contre leur attitude que parce qu'il n'avait pas exactement saisi les motifs qui la dictaient. Quant au conseil d'éviter le contact des pécheurs, il était, disait-on, simplement inapplicable.

S'il n'y avait pas, dans l'attitude de l'Eglise, une contestation formelle de l'autorité de l'apôtre, il y avait du moins une tendance à la discuter. Cette tendance s'accentuera dans la suite jusqu'à aboutir à une opposition formelle.

On écrivit donc à Paul la lettre à laquelle il

1. Voir plus haut, p. 31, n. 1.67.

fait allusion au début du *chapitre* 7 de la première épître et dans laquelle étaient posées au moins toutes les questions qui sont introduites dans la réponse de Paul par une formule semblable à celle qui se trouve au début du *chapitre* 7 (περὶ δὲ). De cette lettre, quelques phrases ont été reproduites par Paul, ce sont les formules qu'il discute, telles que : « Nous savons que tous nous possédons la gnose » (*I*, 8,1), « Au sujet des choses sacrifiées, nous savons qu'il n'y a pas d'idole dans le monde et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'unique » (*I*, 8,4). Quand Paul écrit : « Je vous loue de ce que vous conservez mon souvenir et de ce que vous gardez les traditions que je vous ai transmises » (*I*, 11,1), il fait certainement aussi allusion à une phrase de la lettre. Mais les tentatives faites pour la reconstituer[1] paraissent assez vaines.

La lettre n'avait pas été écrite — ce point est important — au nom d'un parti mais au nom de l'Eglise tout entière. Ce qui le prouve, c'est que les questions sur le mariage et les problèmes connexes étaient formulées du point de vue des rigoristes, tandis que la question des viandes l'était du point de vue des libertins.

1. Une tentative de reconstruction a été faite par FINDLAY : *The Letter of the Corinthian Church to Saint Paul*, *Expositor*, 1900, p. 401-407.

Paul fit-il état, dans sa réponse, uniquement de la lettre qu'il avait reçue? On peut en douter, car il serait bien surprenant qu'il n'ait pas profité de la présence des porteurs de la lettre pour s'informer de la situation de l'Eglise. C'est pour cette raison que nous avons admis que, dans la lettre B, Paul avait traité non seulement des questions abordées par les Corinthiens (mariage, viandes sacrifiées, voile des femmes, dons spirituels, culte, collecte, retour d'Apollos et peut-être repas du Seigneur[1]), mais encore d'autres questions (incestueux, procès, plans de voyage)[2].

Au moment où Paul écrivait cette lettre, il comptait aller très prochainement à Corinthe et il avait réservé, pour s'en occuper à ce moment-là, certaines questions moins urgentes ou qu'il ne lui paraissait pas possible de régler à distance. Il ne comptait pas cependant venir à Corinthe avant un certain temps; il devait encore rester

1. Le fait que la question du repas du Seigneur est traitée après celle du voile des femmes (11,1-16) qui répond à une question des Corinthiens et qu'en concluant Paul dit qu'il réglera les autres affaires à sa venue, pourrait donner à penser que Paul répond aussi aux Corinthiens à propos du repas du Seigneur. Mais, d'autre part, il ne semble pas que les Corinthiens aient eu le sentiment de quelque chose d'anormal dans la manière dont le repas du Seigneur était célébré parmi eux.

2. Pour l'analyse de cette lettre, voir p. 10-14. 17-21.

à Ephèse jusqu'à la Pentecôte, puis, avant de venir en Grèce, pour ne pas faire qu'y passer, commencer par séjourner en Macédoine (*I*,16,5-9). Soit que Paul ait été retenu en Asie plus longtemps qu'il ne le prévoyait, soit que l'occasion ou le besoin se soit présenté d'envoyer Timothée en Macédoine pour y préparer sa visite, il le chargea, lorsqu'il aurait réglé les affaires de Macédoine, de se rendre aussi en Grèce pour rappeler aux membres de l'Eglise l'enseignement qu'il avait donné à Corinthe, celui qu'il donnait d'ailleurs dans toutes les Eglises (*I*, 4,17-21)[1].

IX. — La division de l'Eglise en partis[2]. Troisième lettre de Paul (C)

Nous ignorons l'effet que produisit à Corinthe la seconde lettre de Paul. Nous savons seulement que les questions qu'elle traitait n'apparaissent plus dans la suite de la corres-

1. L'envoi de Timothée ne peut être que postérieur à la lettre *B* qui n'y fait nulle part allusion.

2. Schenkel, *Dissertatio de ecclesia Corinthi primaeva factionibus turbata*, Basileae, 1838 ; Raebiger, p. 1-51.

pondance. Il serait imprudent d'en conclure qu'elles furent définitivement réglées à la satisfaction de l'apôtre, car il se pourrait qu'elles aient seulement passé à l'arrière-plan parce qu'entre temps, avait surgi une question infiniment plus grave de la solution de laquelle devait dépendre toute l'orientation de l'Eglise de Corinthe.

Dans la phase de la crise qui commence peu après la seconde lettre de Paul, ce qui est en jeu c'est la reconnaissance ou le rejet de l'autorité de Paul. Jusque-là, des tendances diverses s'étaient manifestées que, sans contredit, l'apôtre n'approuvait pas toutes, mais ce n'était pas en opposition avec lui qu'elles s'étaient développées. Maintenant, au contraire, nous voyons se constituer contre l'apôtre une opposition qui embrasse une partie importante de l'Eglise et qui contraint Paul à défendre son autorité.

Quelques circonstances extérieures paraissent avoir joué un rôle dans la constitution des partis, par exemple l'activité d'Apollos, dont l'éloquence avait sans doute groupé autour de lui des partisans enthousiastes, peut-être aussi la venue à Corinthe de judaïsants qui, à tort ou à raison, se réclamaient des apôtres de Jérusalem et passaient pour leurs représentants. Leur présence, sans doute, n'est directement visée que dans la

seconde épître[1]. Il est probable, cependant, qu'ils sont venus plus tôt à Corinthe et qu'ils ont dû influencer de quelque manière la constitution des partis. Le terme de ἔκτρωμα que Paul emploie dans *I*, 15,8 est un sobriquet qui paraît lui avoir été donné par les judaïsants. La contestation de son apostolat, à laquelle Paul répond directement dans *I*, 9,1 ss., l'allusion à une procédure que l'on aurait engagée ou que l'on aurait parlé d'engager contre lui (*I*, 4,3), l'allusion ironique de *I*, 3,12 à ceux qui sont venus travailler sur un fondement qu'ils n'avaient pas posé, tout cela ne se comprendrait guère sans l'intervention de gens venus du dehors.

Mais si l'action volontaire ou involontaire de certaines personnalités a joué un rôle dans la formation des partis à Corinthe, elle ne l'explique pas à elle seule. Leur constitution a pu, en partie, être provoquée par l'enthousiasme facile d'une population légère et impressionnable, toujours prête à prendre parti pour ou contre un philosophe, un poète, un acteur ou un gladiateur, et à constituer des factions comme celles qui devaient jouer un si grand rôle à Byzance[2].

1. Sur les adversaires de Paul à Corinthe, voir plus loin, p. 112 s., 127 s.

2. Renan, *St. P.*, p. 373 s.; Hollmann, p. 15.

Cependant, la division de l'Eglise en partis, à Corinthe, a, elle aussi, pour cause principale, l'influence de la mentalité grecque et l'assimilation du christianisme à une philosophie. On sait la place que la personne du maître occupait dans les écoles de l'antiquité. Les Corinthiens semblent avoir considéré comme des chefs d'école ceux qui les avaient convertis et s'être plu à les comparer et à les opposer les uns aux autres, tandis que Paul voulait que l'on ne vît en eux que les instruments dont Dieu s'était servi.

Paul résume ainsi ce que les gens de Chloé lui ont appris au sujet des partis : « J'ai appris, à votre sujet, par les gens de Chloé, qu'il y a des divisions parmi vous. Voici ce que je veux dire : Chacun de vous dit : Moi je suis de Paul — moi d'Apollos — moi de Céphas — moi du Christ » (*I*, 1,11-12). Tout le développement qui suit, jusqu'à la fin du *chapitre* 4, montre que la division de l'Eglise en partis est illégitime. Certaines des indications contenues dans ce développement permettent de caractériser sommairement les partis en présence. L'analyse de cette section de la lettre nous permettra de nous faire une idée de la situation.

Dans le premier développement (*I*, 1,13-3,2), c'est le parti de Paul qui est visé. L'apôtre fait remarquer d'abord que les Corinthiens n'ont

pas été baptisés en son nom et que même, à quelques exceptions près, ils n'ont pas été baptisés par lui (*I*, 1,13b-16). Le fait d'avoir été baptisé par tel ou tel doit donc avoir joué un rôle dans la constitution des partis. Paul dit n'avoir baptisé que peu de Corinthiens parce que Dieu ne l'a pas envoyé pour baptiser mais pour prêcher l'Evangile (1,17). Par là est introduite une réponse aux critiques dirigées contre la prédication paulinienne.

L'apôtre rappelle que sa prédication s'est adressée aux plus humbles des Corinthiens, qu'elle n'a pas mis en œuvre la sagesse ou l'éloquence, mais qu'elle a eu pour seul contenu Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, mais, pour les élus, puissance et salut de Dieu (1,18-2,5).

L'Evangile, en effet, en même temps qu'une puissance de rédemption, est une sagesse, mais il ne peut être présenté comme tel qu'à ceux qui sont arrivés à un degré de maturité spirituelle que les Corinthiens n'ont pas encore atteint, ainsi que le prouvent les divisions qu'il y a entre eux et qui sont manifestées par le fait que l'un dit : « Je suis de Paul » et l'autre : « Je suis d'Apollos » (2,6-3,4). Le fait que, dans la conclusion, Paul ne nomme que lui-même et Apollos indique que les critiques auxquelles il vient

de répondre étaient dirigées contre lui par les partisans d'Apollos qui devaient lui reprocher le caractère insuffisamment philosophique de son enseignement[1]. Le parti d'Apollos devait donc être formé de gens qui prenaient plaisir à ce que l'Evangile leur fût présenté sous la forme d'une philosophie inspirée. Si nous tenons compte de l'indication d'*Actes*, 18,24, qui présente Apollos comme un alexandrin éloquent et versé dans les Ecritures, nous pouvons nous représenter son enseignement comme une sorte de gnose à base scripturaire présentant peut-être quelque analogie avec celle que l'on trouve dans l'épître aux Hébreux[2].

Après avoir répondu aux critiques dirigées contre lui par les partisans d'Apollos, Paul en vient à l'opposition que l'on a faite entre Apol-

1. Joh. Weiss, p. XXXIII. Lütgert (*Freiheitsprediger und Schwarmgeister in Korinth*, Gütersloh, 1908, p. 100) pense que le morceau est dirigé contre le parti du Christ qui serait gnostique et libertin. Mais on ne s'expliquerait pas alors la mention, dans la conclusion, des seuls partisans de Paul et d'Apollos. D'ailleurs, la détermination du parti du Christ comme parti gnostique et libertin est entièrement arbitraire.

2. On sait que l'épître aux Hébreux a été attribuée à Apollos. C'est une pure conjecture, mais qui a l'avantage de caractériser ce que devait être le type intellectuel de son auteur.

los et lui. Il se borne à dire qu'ils doivent être l'un et l'autre considérés comme les collaborateurs d'une même œuvre, Apollos ayant continué le travail commencé par Paul (3,5-9). La brièveté de ce développement indique que l'opposition entre gens de Paul et gens d'Apollos ne devait pas être très vive[1].

Le ton du morceau qui suit (3,10-23) est très différent et beaucoup plus âpre. Dans la conclusion (3,22), sont nommés les trois partis de Paul, d'Apollos et de Céphas, mais comme on ne saurait expliquer pour quelle raison les partisans d'Apollos seraient traités dans 3,10-23 beaucoup plus sévèrement que dans 3,5-9, il faut penser qu'ils ne sont nommés ici que pour ôter à la polémique contre le parti de Pierre tout caractère trop personnel[2].

1. Johannes Weiss (p. XXXII) pense que le parti d'Apollos était formé de gens convertis depuis le départ de Paul. Ceci n'est pas certain.

2. Il y a là une raison décisive pour rejeter l'hypothèse de Bruins (*De parousie in den ersten Corintherbrief*, *T. T.*, 1892, p. 404) qui pense que ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, dans 1,12, et εἴτε Κηφᾶς, dans 3,22, doivent être considérés comme des gloses. On n'aperçoit d'ailleurs pas pour quelle raison elles auraient été introduites dans le texte, surtout en deux endroits différents. Les mêmes raisons obligent aussi à écarter la théorie de Lisco (*Paulus antipaulinus, Ein Beitrag zur Auslegung der ersten vier Kapitel des ersten Korintherbriefs*, Berlin, 1894, spécia-

Le morceau 3,10-23 part de l'idée, déjà exprimée à propos des partisans d'Apollos, que c'est Paul qui a commencé le travail de l'évangélisation à Corinthe ; cette idée est exprimée, cette fois, par une autre image. Paul a été le sage architecte qui a posé le seul fondement qui puisse être posé, à savoir Jésus-Christ (10-11). Si quelqu'un veut construire sur ce fondement avec des matériaux divers, le feu du dernier jour éprouvera la valeur de son œuvre (12-15). Le τις que Paul emploie ici (12.14.15) a quelque chose d'ironique. L'apôtre n'a pas en vue des continuateurs de son œuvre, mais des intrus venus sans aucun titre travailler dans un domaine qui n'est pas le leur. Ce sont vraisemblablement des judaïsants qu'il vise et ce sont eux, sans doute, qui ont dirigé contre son apostolat les critiques auxquelles il est répondu dans le *chapitre* 9.

Après une remarque incidente sur le temple

lement p. 151-187) qui prétend réduire le nombre des partis à deux en considérant la seconde partie de 1,12 comme une reprise dans l'ordre inverse de ce qui avait été dit dans la première. Les formules « Je suis de Paul, je suis du Christ » caractériseraient un seul parti : celui des Paulochristiens ; « Je suis d'Apollos, je suis de Céphas » se rapporteraient à un second parti : celui des Apollopétriniens. On ne saurait, dans cette hypothèse, expliquer la mention de Paul, d'Apollos et de Céphas dans 3,22.

de Dieu qu'il faut se garder de détruire (3,16-17)[1], Paul donne sa conclusion générale. Il ne faut pas se flatter de sa sagesse ni chercher sa gloire dans les hommes. Paul, Apollos, Céphas et toutes choses avec eux servent aux croyants, ceux-ci appartiennent à Christ et Christ à Dieu (3,18-23).

Après cette critique du rôle attribué aux apôtres, Paul expose qu'ils sont en réalité des serviteurs de Dieu, leur seul devoir est d'être fidèles, mais de cette fidélité Dieu seul est juge[2] 4,1-5). Paul continue en exhortant les Corinthiens à l'humilité et en opposant la satisfaction qu'ils ont d'eux-mêmes au sort misérable et méprisé des apôtres (4,6-13). Il termine par un vibrant appel : lui seul est le père des Corinthiens, qu'ils soient ses imitateurs. Pour leur rappeler son enseignement, il leur a envoyé Timothée. Maintenant Paul va venir, quelques-uns se sont monté la tête à cause du retard de sa venue, il les mettra à l'épreuve. C'est aux Corinthiens à choisir : veulent-ils que l'apôtre vienne avec la verge ou dans un esprit de dou-

1. Cette remarque est amenée par l'image de la construction.

2. La manière dont Paul parle de son peu de souci du jugement qu'on porte sur lui a fait supposer qu'on en était venu, à Corinthe, jusqu'à l'idée d'une procédure à engager contre l'apôtre. Clemen, *II*, p. 205 ; Joh. Weiss, p. XXXV.

ceur (4,14-21)? Ceux que Paul vise dans cette conclusion ne sont pas les partisans d'Apollos, traités avec ménagements dans 3,5-9. Ce sont ceux qui sont visés dans 3,10 s., c'est-à-dire les partisans de Pierre. Ceux-ci ne s'étaient donc pas bornés à travailler sur un terrain qu'ils n'avaient pas défriché, ils avaient tenté de ruiner l'autorité de celui qui les avait précédés à Corinthe.

Cette opposition des pétriniens contre Paul apparaît encore plus nettement au *chapitre* 9. L'apôtre commence par affirmer son apostolat en faisant valoir deux arguments. L'un est d'ordre général : il a vu Jésus notre Seigneur ; l'autre vaut spécialement pour les Corinthiens : c'est une œuvre apostolique qu'il a accomplie parmi eux (9,1-2). Il répond ensuite plus directement à ceux qui lui cherchent querelle. L'argument invoqué contre lui était que, contrairement à la pratique courante et à ce qui était regardé comme un droit des apôtres, il avait renoncé à se faire entretenir par l'Eglise de Corinthe[1]. Paul, disait-on sans doute, avait renoncé à jouir de ce droit parce que, dans son for intérieur, il n'avait pas le sentiment d'être

1. Sur les raisons qui paraissent lui avoir dicté cette attitude, cf. *Intr.*, *IV*, 1, p. 364, n. 1.

véritablement apôtre. Dans sa réponse, Paul commence par affirmer le droit qui lui appartient au même titre qu'aux autres apôtres, qu'à Céphas et aux frères du Seigneur (3-6)[1]. Ce droit, il le justifie ensuite par des arguments de bon sens, par l'autorité de la Loi et par celle du Seigneur lui-même (7-14). Il le fait pour montrer qu'il n'a pas, à part lui, des doutes sur la légitimité du salaire auquel il renonce. Il explique ensuite les raisons de l'attitude qu'il a prise et qu'il n'abandonnera à aucun prix. En prêchant l'Evangile, il n'accomplit pas une œuvre qui mérite un salaire, parce qu'il aurait pu ne pas l'accomplir, il obéit à une nécessité intérieure (15-18). Ceci l'amène à caractériser d'une manière plus générale sa conduite. Il accepte toutes les contraintes, se faisant tour à tour Juif pour les Juifs, soumis à la Loi pour ceux qui sont sous la Loi, sans Loi extérieure pour ceux qui sont sans Loi, tout cela de manière à gagner les hommes à l'Evangile. Comme un athlète qui, en vue du prix auquel il aspire, se soumet à de dures épreuves, il accepte, lui aussi, une rude discipline, à la fois pour prêcher

1. Céphas est nommé personnellement à côté des autres apôtres parce que ses partisans l'opposaient directement à Paul.

l'Evangile et pour ne pas être lui-même rejeté (9,19-27).

Cette apologie de l'apostolat paulinien montre que les attaques dirigées contre l'apôtre ne visaient pas avant tout sa prédication[1].

L'analyse qui précède nous a permis de caractériser les trois partis qui se réclamaient de Paul, d'Apollos et de Céphas, mais nous n'avons rien trouvé qui se rapportât au parti du Christ. Qu'était-ce donc que ce parti et même existait-il réellement[2]?

Il faudrait tout un volume pour exposer et discuter les théories proposées sur le parti du Christ. Toutes les conceptions possibles — et même quelques-unes qu'on serait tenté de qualifier d'impossibles — ont été proposées depuis l'opinion de Baur et de l'école de Tübingue[3] qui

1. Ainsi est confirmée l'indication déjà donnée par *I*, 7,7.18 (lettre *B*) où il est question de la circoncision d'une manière qui prouve qu'il n'en avait pas été discuté à Corinthe dans un esprit d'hostilité contre Paul.

2. Sur les anciennes discussions relatives à cette question, voir H.-J. Holtzmann, *Der Streit über die Christuspartei in Korinth*, Z. *f. wiss. Th.*, 1885, p. 233-245.

3. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, *Tüb.* Z., 1831, 4, p. 61 s.; *Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei*, *id.*, 1846, 4, p. 3 s.; *P.*, *I*, p. 291 s.; Holsten, *Ev. d. Paulus u. Petrus*, Rostock, 1868, p. 196 s.; *Ev. d. Paulus*, Berlin, 1880, p. 196; *Zur Erklärung von II Kor.*, *XI*, 4-6,

voyaient dans les partisans du Christ des ultra-judaïsants ne se distinguant des gens de Pierre que par une opposition plus accentuée contre l'apostolat de Paul jusqu'à celle de Lütgert[1], qui a fait d'eux des gnostiques à tendance libertine, en passant par celle de Perdelwitz[2] qui a proposé de remplacer le soi-disant parti du Christ par un parti de Crispus dont il n'est pas d'ailleurs en état — et pour cause — de caractériser la physionomie.

Le fait que des opinions aussi contradictoires aient pu être soutenues est significatif. Il montre qu'il n'y a, en tout cas, rien dans les épîtres qui permette de se faire une idée précise de ce que pouvait être le parti du Christ. Notre analyse l'a montré en ce qui concerne la première épître. Pour la seconde, il faut d'abord noter que nous ne sommes pas en droit de rapporter à la situation telle qu'elle existait ou telle que la connais-

Z. f. wiss. Th., 1874, p. 1-57 ; *Ueber 2 Kor., XI*, 32-33, *id.*, p. 388-406 ; Hilgenfeld, *Die Christusleute in Korinth*, *Z. f. wiss. Th.*, 1865, p. 241-265 ; *Paulus und die korinthischen Wirren*, *id.*, 1871, p. 112 s. ; *Die Christusleute in Korinth und die Nicolaïten in Asien*, *id.*, 1872, p. 200-218 ; Weinel, p. 503.

1. Lütgert, *Freiheitsprediger und Schwarmgeister in Korinth.*

2. Perdelwitz, *Die sogenannte Christuspartei in Korinth*, *St. u. Kr.*, 1911, p. 180-204.

sait Paul au moment de la constitution des partis, les renseignements que nous avons sur la situation qui a existé et que Paul a connue plus tard, après sa démarche infructueuse à Corinthe.

On rapporte parfois au parti du Christ un passage de la lettre sévère dans lequel Paul dit : « Si quelqu'un se flatte d'être du Christ, qu'il considère que, comme il est du Christ, nous aussi nous le sommes » (*II*, 10,7), et où il continue en montrant que le travail qu'il a accompli, les souffrances qu'il a supportées, les visions qui lui ont été accordées sont la preuve de ce qu'il avance. Plus loin, il déclare que si les adversaires qui le combattent peuvent se vanter d'être Hébreux, Israélites, de la race d'Abraham, il le peut encore plus (11,22 s.). Tout cela indique qu'il s'agit ici uniquement de l'apostolat. Paul n'a pas en vue un certain parti du Christ, mais des adversaires qui contestaient son apostolat, très certainement au profit de celui des Jérusalémites[1].

Faute de pouvoir donner un contenu positif

1. C'est pour combattre ces mêmes adversaires que, dans *II*, 5, 16, Paul dénie toute valeur au fait d'avoir connu le Christ selon la chair. Par là, il refuse de reconnaître le privilège dont les apôtres de Jérusalem pouvaient se prévaloir par rapport à lui.

au parti du Christ, beaucoup de critiques[1] ont pensé qu'il était constitué par ceux qui, refusant d'entrer dans aucun des trois partis constitués, en avaient formé un quatrième, qui, au lieu de tendre à absorber les trois autres, se serait jeté avec passion dans les disputes et les oppositions personnelles. L'esprit de parti aurait été le seul caractère de ce quatrième groupement. Cette ingénieuse hypothèse se heurte à une difficulté. Si on l'admettait, il faudrait penser que Paul ne blâme pas le parti du Christ moins sévèrement que les trois autres. Or, le premier argument qu'il oppose à l'esprit de parti en l'appliquant à ses propres partisans — Paul a-t-il été crucifié pour vous et avez-vous été baptisés en son nom? — aurait précisément pour conséquence de montrer qu'il convient de prendre pour mot d'ordre, non pas Paul, Apollos ou Céphas, mais le Christ. L'argument de Paul irait directement contre la thèse qu'il soutient.

Et de même, s'il y avait dans la formule « Je suis du Christ » quelque chose qu'il blâmait, Paul n'aurait pas pu dire sans aucune explication ou restriction qu'il faut se glorifier dans le Seigneur (1,31), ni employer la formule « Tout

1. Renan, *St. P.*, p. 378 ; J. Réville, *Origines*, p. 120 ; Rohr, p. 146 ; Bachmann, *I*, p. 69.

est à vous et vous êtes à Christ » (3,23). Il serait enfin difficile de comprendre, si un groupe de Corinthiens avait voulu monopoliser le Christ, que Paul n'ait pas fait valoir contre lui que tous les fidèles appartenaient au Seigneur.

C'est pour ces raisons que Raebiger[1] a soutenu avec beaucoup de force qu'il fallait établir une distinction radicale entre les trois premiers partis et le quatrième que Paul présenterait comme le parti normal. Le mot d'ordre « Je suis du Christ » serait celui de l'apôtre lui-même. Il l'opposerait comme une formule d'union aux principes de divisions mis en avant par les Corinthiens. Ceci expliquerait qu'il ne soit plus question du parti du Christ dans la suite du développement. Deux raisons décisives nous empêchent cependant de nous rallier à l'interprétation de Raebiger.

La première est que, dans 1,12, les quatre formules sont présentées exactement de la même manière, alors que, si Paul avait entendu opposer la quatrième aux trois autres, il n'aurait pu se dispenser de l'indiquer. La seconde est que s'il y avait un lien logique entre la for-

1. Raebiger, p. 51-98. spéc. p. 74-81. L'opinion de Raebiger a été reprise par von Dobschütz (*Urchr. Gem.*, p. 58), Reitzenstein (*Hell. Mysterrel.*, p. 185 s.) et, avec hésitation, par Lake (*Earl. Ep.*, p. 128 s.).

mule « Moi je suis du Christ » et la phrase qui suit : « Christ est-il partagé? » Paul l'aurait exprimé en employant quelque terme de liaison. On n'est pas en droit de comprendre, comme il le faudrait d'après l'interprétation de Raebiger : « Quant à moi, Paul, je suis du Christ, je le suis parce que j'oppose à vos différents mots d'ordre cette question : Christ est-il donc divisé? »

L'analyse des conditions dans lesquelles se pose le problème du parti du Christ conduit donc à une véritable antinomie. D'une part, le parti du Christ ne peut pas être conçu autrement que les trois premiers et, de l'autre, il est impossible de comprendre comment Paul aurait pu s'exprimer comme il l'a fait s'il y avait eu réellement un parti du Christ à Corinthe. Il est d'ailleurs impossible de découvrir ce qui peut se cacher derrière la formule « Je suis du Christ ».

On est donc conduit à supposer ou que le problème est mal posé, ou qu'il y a quelque chose d'altéré dans le texte sur lequel repose toute la discussion. On ne peut guère penser, tant la question a été tournée et retournée dans tous les sens, qu'il soit possible de trouver quelque manière nouvelle de la poser. On est donc contraint, si on ne veut pas se résigner à la déclarer

insoluble, d'envisager l'hypothèse d'une altération du texte.

Les mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ne seraient-ils pas interpolés et ne proviendraient-ils pas de l'introduction dans le texte, de la glose marginale de quelque pieux lecteur qui aurait opposé son propre point de vue à ceux des Corinthiens? Sans doute, il n'y a aucun argument positif à faire valoir à l'appui de cette conjecture[1], mais il n'y a non plus aucune objection décisive à lui opposer[2] en dehors du parti pris — excessif sous sa forme absolue — de n'admettre aucune conjecture dans l'établissement du texte du Nouveau Testament[3]. Faire valoir, comme le font Lietzmann et Bachmann[4], que le problème que l'on

1. Celui que Johannes Weiss (p. XXXVIII) tire du fait que Clément Romain (47,3) mentionne seulement les partis de Paul, d'Apollos et de Céphas n'est pas probant, car il se pourrait fort bien que Clément qui cite librement n'ait pas mentionné le parti du Christ parce qu'il ne savait pas ce qu'il représentait.

2. Clemen (*Einheitl.*, p. 23) objecte à la suppression de « moi, je suis du Christ » que, sans ces mots, la phrase qui suit ne porte pas car, bien que cela ne soit pas dit expressément, il est évident que les membres d'aucun parti ne renonçaient à se réclamer du Christ.

3. Sur le rôle de la conjecture dans l'établissement du texte du Nouveau Testament, voir nos remarques : *Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec*, Paris, 1920, p. 71 s.

4. Lietzmann, p. 7 ; Bachmann, p. 59.

cherche ainsi à résoudre est particulièrement obscur, n'est pas donner une raison suffisante pour qu'on se résigne à n'en pas trouver une solution rationnelle. Dans ces conditions, l'hypothèse de la glose nous paraît devoir être admise[1].

X. — Le conflit

Nous sommes très mal renseignés sur ce qui suivit la lettre de Paul. Le fait que l'apôtre vint lui-même à Corinthe explique l'absence, dans la correspondance ultérieure, de toute allusion aux événements qui marquèrent ce moment de la crise. Nous ne savons si Timothée arriva réellement à Corinthe, d'où il aurait rapporté des renseignements à Paul, ou si quelque circonstance impossible à préciser, peut-être de nouvelles instructions que Paul lui aurait envoyées en Macédoine, ne le firent pas revenir en Asie sans avoir passé par la Grèce[2].

1. Elle a été soutenue par Bruins (*T. T.*, 1892, p. 406, n.1). Elle est admise par Joh. Weiss, *Paulinische Probleme, St. u. Kr.*, 1895, p. 279, n. 2 ; *Comm.*, p. XXXVII s. Heinrici, après l'avoir, dans ses premières éditions, déclarée digne d'attention, a fini par s'y rallier (*I*, p. 60). Lake (*Earl. Ep.*, p. 127 s.) qui admet l'interprétation de Raebiger, reconnaît que l'hypothèse de l'interpolation est possible.

2. Lake, *Earl. Ep.*, p. 148 s.

Loin de calmer l'opposition qui s'était produite contre lui, la lettre de Paul paraît lui avoir fourni un nouvel aliment et l'avoir surexcitée. Comment Paul fut-il informé de cette situation? On a conjecturé que Timothée, réellement venu à Corinthe, pourrait avoir renseigné Paul, mais si Timothée avait été à Corinthe au moment où l'opposition contre Paul prit un caractère aigu, il serait surprenant qu'il n'ait pas été, lui aussi, l'objet de l'hostilité des Corinthiens et qu'il ne soit pas fait allusion à cela dans la suite de la correspondance. Nulle part, en effet, il n'y est question d'une réconciliation de Timothée et des Corinthiens. Dans ces conditions, il nous paraît plus prudent de nous résigner à ignorer comment Paul connut la situation qui s'était développée à Corinthe.

Telle qu'elle se dessine après la troisième lettre de Paul, elle ne paraît guère avoir de relations avec celle qui avait existé jusque-là[1]. Il ne s'agit plus ni des partis, ni du mariage, ni des viandes sacrifiées, ni des dons spirituels. Une question nouvelle surgit sur laquelle se

1. Schmiedel (p. 60) dit que, quand on passe de la première à la seconde épître, on a l'impression de quitter un parc aux allées un peu effacées mais cependant encore reconnaissables, pour entrer dans une forêt sauvage où aucun sentier n'est tracé.

concentre tout l'intérêt, celle de l'autorité de l'apôtre. L'opposition qui existait déjà contre lui à l'époque de la constitution des partis s'accentue et gagne du terrain, sans doute sous l'influence de ces intrus auxquels l'apôtre avait déjà fait, dans *I*, 3,10-17, une allusion assez légère pour qu'on puisse penser qu'à ce moment-là l'opposition n'était pas ou ne paraissait pas encore très redoutable.

Quelques traits que nous relevons, dans la seconde épître, nous permettent de nous faire une idée assez complète de ce qu'étaient ces personnages, ou du moins de la manière dont Paul se les représentait, car il n'est pas certain que l'ardeur de la polémique n'ait pas empêché l'apôtre d'être parfaitement équitable, sinon pour les procédés de ses adversaires, du moins pour leurs intentions.

Les adversaires de Paul à Corinthe sont venus du dehors s'immiscer dans une Eglise qu'ils n'avaient pas fondée, à l'égard de laquelle ils n'avaient pas reçu de vocation de Dieu (10,12-16). Ils sont arrivés à Corinthe munis de lettres de recommandation et ont demandé ou demanderont aux Corinthiens de les recommander ensuite à d'autres Eglises (3,1)[1]. Ces lettres de

1. Ceci prouve que l'opposition contre Paul, à Corinthe,

recommandation, qui paraissent avoir trouvé tant de crédit auprès des Corinthiens, devaient émaner de personnages considérables. Il n'est pas téméraire de penser ici aux apôtres de Jérusalem. On ne voit pas, en dehors d'eux, qui pourrait viser le terme ironique d'archiapôtres ou d'apôtres par excellence, οἱ ὑπερλίαν ἀποστόλοι (*II*, 11,5 ; 12,11). La polémique de Paul n'est pas dirigée exclusivement contre les agitateurs corinthiens, mais encore et peut-être surtout contre ceux de qui ils se réclamaient.

Ils prétendaient « être du Christ » (10,7), c'est-à-dire tenir leur apostolat du Christ dans des conditions qui n'avaient pas été réalisées pour Paul. L'apôtre n'accepte pas la manière dont ils posent la question. Il insiste, non sur les conditions de l'appel du Christ, mais sur la réponse faite à cet appel, c'est-à-dire sur le travail accompli pour le Seigneur et les souffrances supportées à son service. De là aussi la manière dont Paul affirme que ses adversaires se van-

n'a pas été un fait isolé mais qu'elle a été en rapport avec les difficultés que l'apôtre a rencontrées ailleurs encore qu'en Grèce, du fait des Judéo-chrétiens. Les événements de Corinthe ne sont pas nés d'une initiative isolée, ils résultent d'un plan systématique. Cependant, la comparaison entre la polémique de la deuxième épître aux Corinthiens et celle de l'épître aux Galates montre que Paul ne s'est nettement rendu compte de ce fait que plus tard.

tent ἐν προσώπῳ (5,12) et κατὰ σάρκα (11,18), c'est-à-dire de quelque chose d'extérieur. De là encore sa tendance à diminuer l'importance de la connaissance historique du Christ (5,16).

C'est sur le terrain de l'apostolat que portait la discussion. Certains indices seulement pourraient aussi faire penser à une différence d'enseignement, mais ils ne sont guère décisifs. Quand Paul accuse ses adversaires de trafiquer de la parole de Dieu ou de l'altérer (2,17)[1], d'exploiter les Corinthiens ou de les dévorer (11,19-20), ou bien d'être de faux apôtres, des serviteurs de Satan déguisés en anges de lumière (11,13), ce sont des expressions qu'explique la vivacité de la polémique mais qu'il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre.

Il ne faut pas non plus attacher trop d'importance au passage dans lequel Paul reproche aux Corinthiens la facilité avec laquelle ils acceptent la prédication d'un autre Evangile, d'un autre Esprit, d'un autre Jésus (11,4). Il s'exprime ici ironiquement et n'a en vue que la facilité avec laquelle les nouveaux apôtres ont été accueillis. Si un autre Evangile avait réelle-

1. Il faut rapprocher de cette indication le passage *II*, 11,12-13 duquel il ressort que les adversaires de Paul ne faisaient pas, à Corinthe, preuve du même désintéressement que lui.

ment été prêché à Corinthe, la polémique de la seconde épître aux Corinthiens n'aurait pas un caractère uniquement personnel et ne différerait pas de celle de l'épître aux Galates[1].

En même temps qu'ils s'attachaient à diminuer l'apostolat de Paul en le comparant à celui des Jérusalémites, les contre-missionnaires dirigeaient contre sa personne et sa conduite une critique acérée. Il vaut la peine de recueillir, dans la seconde épître, les échos de cette polémique. Mais une remarque préalable s'impose, c'est qu'il est probable que Paul accentue, en les rapportant, les griefs de ses adversaires, de manière à rendre ses réponses plus décisives. Il ne paraît pas probable que des accusations telles que celle de folie ou de conduite intéressée aient été ouvertement formulées. Tout a dû se borner à des insinuations d'autant plus dangereuses qu'elles préparaient peu à peu les esprits à accueillir des accusations qui auraient été repoussées si elles avaient été formulées d'emblée.

Ce qu'on reprochait à Paul, c'était d'abord les

1. Il n'y a cependant pas de différence essentielle entre l'opposition que Paul rencontra à Corinthe et celle à laquelle il eut à faire face en Galatie. La critique de l'apostolat paulinien n'était qu'une première étape de l'activité des contre-missionnaires. Il leur fallait ruiner l'autorité de Paul pour pouvoir ensuite substituer un autre enseignement au sien.

changements multiples qu'il avait introduits dans ses projets de voyages ; on y voulait voir la preuve que ces projets n'avaient pas été, comme le prétendait l'apôtre, conçus sous l'influence de l'Esprit et en communion avec le Christ, mais à un point de vue purement charnel et humain (1,12-17 ; 10,2). On lui reprochait — ce grief avait déjà été mis en avant par les partisans d'Apollos — de ne pas être éloquent (11,6), de donner un enseignement obscur (4,3), de se prêcher lui-même (4,5), ce qui, vraisemblablement, constitue une allusion à la place que, dans son enseignement, l'apôtre devait faire au récit de ses propres expériences. Pour la même raison, on l'accusait de se vanter sans cesse et de faire trop volontiers son propre éloge (3,1 ; 5,12). On allait jusqu'à insinuer qu'il était fou (5,13 ; 11,1. 16 ; 12,11). On lui reprochait de vouloir dominer la foi des Corinthiens (1,24) et même de les exploiter, sinon directement, du moins par l'intermédiaire de ses envoyés (12,16 s.). Pour cela, disait-on, il employait des moyens détournés, il envoyait des lettres dans lesquelles sa véritable pensée était dissimulée (1,13) et où il affectait un ton autoritaire qu'il ne pouvait soutenir quand il se trouvait en présence de ceux qui contestaient son autorité (10,1-11), preuve, disait-on, que ses prétentions s'éva-

nouiraient si, une bonne fois, on les mettait à l'épreuve (13,3). L'opposition contre Paul avait donc pris une toute autre allure que celle qu'elle avait au moment où l'Eglise s'était divisée en partis.

Quand Paul connut la situation, il comprit qu'une intervention immédiate s'imposait. Il avait annoncé aux Corinthiens que, s'il le fallait, il viendrait avec la verge (*I*, 5,21). Le moment était venu, s'il ne voulait pas abdiquer, où il lui fallait mettre sa menace à exécution. Il vint donc à Corinthe. Au cours de cette visite, la conduite des fidèles fut pour Paul l'occasion d'un profond chagrin (2,1), son attitude fut modeste et timide (10,1), il ne sévit pas comme il avait annoncé qu'il le ferait, mais se borna à déclarer qu'il ne tarderait pas à revenir et qu'alors il n'épargnerait plus ses adversaires (13,1-3). Comment expliquer cette conduite de l'apôtre, si différente de celle qu'il avait annoncée? Le fait que, rentré en Asie, il écrivit une lettre sévère qu'il regretta dans la suite, puis envoya Tite, empêche de penser qu'il ait agi suivant un plan concerté à l'avance et ait, par exemple, estimé qu'il vallait mieux patienter encore pour laisser en quelque sorte l'autorité de ses adversaires s'user d'elle-même. La tactique eût été bien téméraire et l'opposition en

eût été renforcée. Quelques auteurs[1] ont expliqué l'attitude de Paul par une crise physique par laquelle il aurait passé au moment de sa seconde visite à Corinthe et qui, le mettant dans l'impossibilité d'exécuter ses menaces, l'aurait contraint à la retraite. Ce n'est là qu'une conjecture, mais elle paraît très plausible et rend bien compte de ce qui semble étrange dans la conduite de Paul.

Nous savons par *II*, 7,12, qu'après les incidents de Corinthe, Paul ne fut déterminé à envoyer la lettre sévère que par son désir de manifester son zèle à l'égard des Corinthiens et non par considération de l'offenseur ou de l'offensé. Qui sont ici l'offenseur et l'offensé? Plusieurs critiques[2] ont pensé à l'affaire de l'incestueux. Le point culminant de la crise corinthienne aurait été, pour eux, le refus de l'Eglise de se soumettre aux exigences formulées par Paul dans *I*, 5,3 s. L'offenseur serait l'incestueux, l'offensé serait son père. Mais, dans la première épître, l'affaire de l'incestueux n'est pas envisagée au point de vue de l'offense subie par le père,

1. Krenkel, p. 251 ; Rohr, p. 82 ; König, *Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth*, *Z. f. wiss. Th.*, 1897, p. 521 s.

2. Heinrici, p. 260 s. ; Kloepper, p. 157 s. ; Zahn, *I*, p. 237.

mais au point de vue de la sainteté de l'Eglise, et toute l'intervention de Paul dans cette affaire a été déterminée par le souci qu'il avait de cette sainteté et non par le désir de mettre à l'épreuve le zèle des Corinthiens.

D'autres[1] ont pensé que Timothée, ou quelqu'autre des collaborateurs de Paul, avait été offensé à Corinthe. Cette conjecture se heurte au fait que Paul ne parle de pardon qu'en son nom personnel.

Pour la même raison, nous écarterons l'interprétation de Krenkel[2] qui pense que l'incident est en rapport avec les procès entre membres de l'Eglise qui sont visés dans *I*, 6,1 s.

On est donc conduit à penser que l'offensé ne peut être que Paul lui-même[3] et que l'offense

1. Beyschlag, *Ueber die Christuspartei zu Korinth. St. u. Kr.*, 1865, p. 254.

2. Krenkel, p. 305 ; Windisch, p. 238 s.

3. C'est ce qu'admettent Pfleiderer (*Urchr.*, *I*, p. 123) et Lietzmann (p. 131). Windisch (p. 238) oppose à cette interprétation qu'elle introduirait une contradiction dans la phrase de Paul en lui faisant dire qu'il n'a pas écrit à cause de lui-même et qu'il a écrit pour fournir aux Corinthiens l'occasion de témoigner du zèle qu'ils ont pour lui. Cette contradiction ne nous frappe pas. Ce n'est pas par intérêt personnel que Paul tient à une manifestation de zèle des Corinthiens, mais parce que le rétablissement de relations normales entre l'Eglise et lui est essentiel pour la vie même de l'Eglise.

qu'il a reçue était le fait d'un individu. En quoi avait-elle consisté? Schmiedel[1] a émis, à ce sujet, diverses hypothèses : il suppose que quelqu'une des accusations supposées dans la première épître avait été reprise par un individu dans des conditions qui la rendaient particulièrement offensante, ou bien que l'on avait incriminé les mœurs de Paul, ou encore expliqué ses visions, en particulier la christophanie du chemin de Damas, par l'action de Satan. Ce sont là des possibilités qu'il est inutile de discuter ; il est plus sage de renoncer, avec Lietzmann[2], à préciser de quoi il s'agit. Ce n'est pas par hasard que Paul s'est exprimé en termes vagues. Il l'a fait à la fois parce que les Corinthiens savaient parfaitement à quoi il faisait allusion et par délicatesse, pour ne pas insister sur un incident pénible au moment où il venait d'être réglé. Malgré le caractère personnel de l'offense, la crise n'a pas eu un caractère tout privé puisqu'elle affecta les relations de Paul avec l'ensemble de l'Eglise. En ne réagissant pas contre l'offenseur, l'Eglise s'était, en fait, solidarisé avec lui. L'autorité de l'apôtre avait été très sérieusement ébranlée. Ce fait s'explique sans

1. Schmiedel, p. 222.
2. Lietzmann, p. 106.

doute par les attaques qui avaient été dirigées contre lui et qui avaient fini par s'insinuer plus ou moins dans tous les esprits.

En quittant Corinthe, Paul avait annoncé qu'il ne tarderait pas à revenir. Mais, rentré en Asie, il décida de ne pas s'exposer tout de suite à une nouvelle épreuve. Avant de sévir, il voulut encore offrir aux Corinthiens l'occasion de se ressaisir et, pour leur en donner le temps, il leur adressa une lettre écrite dans les larmes au milieu d'une très grande angoisse (*II*, 2,1-4)[1].

Cette lettre dont les Corinthiens se montrèrent fort affligés, ne contenait pas seulement une âpre et véhémente apologie de l'apostolat paulinien (*II*, 10,1-12,19) et la menace très précise de châtier ses adversaires s'ils ne se soumettaient pas (12,20-13,10), elle formulait encore des exigences précises, demandant le désaveu et la punition du coupable (*II*, 2,6).

Son message parti, Paul eut quelques regrets du ton sur lequel il était écrit (*II*, 7,8). Est-ce pour corriger, en quelque mesure, l'impression qu'il pourrait avoir produite, ou simplement pour être renseigné sur son effet, qu'il demanda à Tite de se rendre à Corinthe? Nous l'ignorons. Nous savons seulement que, pour décider Tite

1. Pour l'analyse de cette partie de la lettre *D*, voir p. 33-37.

à accepter cette mission délicate, il dut affecter plus de confiance dans les Corinthiens qu'il n'en avait réellement, ce que les événements devaient, dans la suite, justifier (*II*, 7,14). Au moment du départ de Tite, Paul s'était entendu avec lui pour le rencontrer à son retour de Grèce, soit à Troas (*II*, 2,12), soit en Macédoine (*II*, 7,5 s. 2,13)[1].

XI. — La solution de la crise

La lettre de Paul produisit à Corinthe l'effet qu'il avait espéré. Les Corinthiens éprouvèrent un grand chagrin qui leur fit faire un retour sur eux-mêmes (7,9). Ils comprirent la gravité de l'offense faite à Paul et dont ils n'avaient pas tout d'abord mesuré la portée. L'indulgence témoignée aux adversaires de l'apôtre n'équi-

1. On ne peut pas absolument écarter l'hypothèse d'après laquelle Tite aurait été chargé de porter la lettre sévère, ainsi que l'admettent Bachmann (*II*, p. 419), Lake (*Earl. Ep.*, p. 168), Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 447) et, hypothétiquement, Schmiedel (p. 86). Il nous paraît cependant plus naturel, en tenant compte du revirement qui se produisit chez Paul après l'envoi de la lettre sévère, de penser que la mission de Tite est postérieure à la lettre. C'est ce qu'admettent, par exemple, Joh. Weiss (*Urchr.*, p. 272) et Windisch (p. 241).

valait pas, dans leur esprit, à une rupture avec lui. Mis en demeure de se prononcer, ils donnèrent satisfaction à l'apôtre en prenant une mesure disciplinaire contre celui qui l'avait offensé. Cette mesure était-elle identiquement celle qu'avait demandée l'apôtre? Il le semble puisque, par deux fois (2,9 ; 7,15), Paul rend hommage à la parfaite obéissance des Corinthiens. Ce fait ne doit pas être perdu de vue si l'on veut interpréter correctement le passage 2,6 où Paul dit : « Le châtiment qui lui a été infligé par la majorité suffit ; au contraire, il faut plutôt lui pardonner et le relever pour qu'il ne soit pas noyé par un trop grand chagrin ». Quelques auteurs[1] ont pensé que la majorité n'aurait consenti à infliger au coupable qu'un châtiment moins sévère que celui que Paul avait indiqué et que la minorité insistait pour que la peine fût aggravée. On pourrait aussi supposer que la minorité n'avait pas accepté la décision de la majorité et, si le châtiment consistait dans l'exclusion du coupable, refusait de rompre avec lui. Aucune de ces deux solutions ne peut être admise parce que rien n'indique que la minorité ne se soit pas entièrement soumise à la décision

1. Raebiger, p. 255 ; Schmiedel, p. 220.

de la majorité et que, si sur ce point capital, un conflit avait subsisté, Paul n'aurait pas parlé comme il l'a fait de l'obéissance des Corinthiens.

Rien ne prouve, non plus, que les mots « au contraire » qu'emploie Paul visent l'hypothèse d'une aggravation de la peine. Le fait que Paul oppose aux dispositions de l'Eglise une demande de pardon rend très vraisemblable qu'il n'était question que d'une prolongation de la peine. Si celle-ci était l'exclusion de la communauté, ce que Paul demanderait, ce serait la réadmission du coupable. Le chagrin qu'il éprouvait (2,7) montre qu'il avait compris la portée de la mesure prise contre lui.

L'Eglise de Corinthe n'avait pas seulement donné à Paul la satisfaction qu'il demandait, elle avait encore multiplié les témoignages d'attachement à son égard, exprimant le vif désir qu'elle avait de le revoir, de s'excuser auprès de lui et de lui témoigner son dévouement (7,11s.).

Paul dut quitter Ephèse peu après le départ de Tite. Il se dirigea vers la Macédoine et s'arrêta d'abord à Troas, où il avait donné rendez-vous à Tite. Il y resta assez pour se rendre compte qu'il y avait dans cette ville un champ d'activité favorable pour lui (2,12). Mais l'angoisse qu'il éprouvait ne lui permit pas d'en

profiter[1]. Il se mit en route pour la Macédoine (2,13), où il arriva dans un état de grande angoisse, aggravé encore par des difficultés extérieures (7,5) qui se rapportaient peut-être à la situation des Eglises de Macédoine, où la persécution sévissait (8,2).

Les nouvelles que lui apporta Tite furent pour lui un grand réconfort. Maintenant il pouvait revenir à Corinthe sans craindre le retour des incidents pénibles qui avaient marqué sa dernière visite. Il pouvait aussi, d'autant plus qu'il y était encouragé par le zèle des Macédoniens, reprendre, avec l'espoir de la voir enfin aboutir, l'affaire de la collecte. Mais, comme sa présence à Corinthe n'était plus aussi urgente, il pouvait, avant d'y venir, s'occuper des Eglises de Macédoine. Il écrivit donc aux Corinthiens pour leur faire connaître les raisons du nouvel ajournement de sa visite et aussi pour s'expliquer encore une fois avec eux sur les attaques dont il avait été l'objet (lettre E). Il pouvait, cette fois, le faire en se plaçant à un point de vue général qui ôtait à son apologie tout caractère personnel et trop directement polémique[2].

1. Comme il l'avait sans doute projeté, puisqu'il dit être venu à Troas pour l'Evangile du Christ.

2. Pour l'analyse de cette lettre, voir p. 23-32.

En même temps, Paul envoyait Tite et deux autres frères, pour s'occuper de la collecte à Corinthe et dans les communautés voisines. A ces dernières, il adressait une lettre (F) dont une partie au moins nous est conservée dans *II*, 9[1].

Peu de temps après, Paul arriva en effet en Grèce et, si sa présence provoqua une violente opposition de la part des Juifs (*Actes*, 20,3), elle ne semble pas avoir amené d'incidents dans l'Eglise puisque Paul put, à ce moment, écrire l'épître aux Romains.

XII. — La question d'authenticité[2]

Les épîtres aux Corinthiens, la première surtout, sont attestées avant l'époque de Marcion. Clément Romain (47,1) cite expressément ce qui se rapporte à la division de l'Eglise en partis. Les réminiscences de la première épître sont fréquentes chez lui[3] et chez Ignace[4]. Celles de

1. Pour cette question, voir p. 70.

2. Cf. *Intr.*, *IV*, 1, p. 25, n. 1 60 s.

3. Clément Romain, *I Cor.*, 37,5 (cf. *I*, 12.12), 46,5 (cf. *I*, 13,4-7), 24,1 (cf. *I*, 15,20-23), 24,4-5 (cf. *I*, 15,36-37), 37,3 (cf. *I*, 15,23), 38,2 (cf. *I*, 16,17), 46,7 (cf. *I*, 6,15), 48,5 (cf. *I*, 12,8-9).

4. Ignace, *Phil.*, 7,1 (cf. *I*, 2,10) ; *Eph.*, 16,1 (cf. *I*, 6,9-10 ;

la seconde épître sont moins abondantes[1], tout en gardant assez de précision pour ne pas laisser de place à l'hésitation. Mais l'argument le plus précis que l'on puisse donner en faveur de l'authenticité des épîtres aux Corinthiens est leur caractère très nettement épistolaire[2], car on ne comprendrait pas comment un faussaire pourrait avoir imaginé la situation infiniment complexe à laquelle elles répondent.

Voelter[3], sans aller jusqu'à rejeter entièrement les épîtres aux Corinthiens, a cru pouvoir y reconnaître des interpolations. Les remarques sur lesquelles il appuie ses conjectures sont très pénétrantes et, dans une certaine mesure, fort justes. Elles sont très semblables à celles qui nous ont déterminé à rejeter la thèse de l'intégrité des épîtres, spécialement de la première. Mais nous croyons — et les pages qui précèdent tentent de justifier cette opinion — qu'elles valent seulement contre la forme actuelle des épîtres et non contre l'origine paulinienne des matériaux dont elles sont constituées.

3,17) ; *Rom.* 6,1 (cf. *I*, 9,15) ; *Phil.*, 4,1 (cf. *I*, 10,16-17) ; *Eph.*, 9,1 (cf. *I*, 3,10-17) ; *Magn.*, 10,3 (cf. *I*, 5,7), etc.

1. Ignace, *Eph.*, 15,3 (cf. *II*, 6,16) ; *Trall.*, 9,2 (cf. *II*, 4,14) ; *Philad.*, 6,3 (cf. *II*, 1.12 ; 11,9-10 ; 12,16).

2. Deissmann, *Bibelst.*, p. 240.

3. Voelter, *P. u. s. Br.*, p. 1-100.

XIII. — Dates et lieux de composition des lettres aux Corinthiens

Il ressort du caractère même de la correspondance de Paul avec les Corinthiens et des conditions dans lesquelles s'est déroulée la crise corinthienne, que les diverses lettres de Paul ont été composées dans un temps relativement court.

Nous avons vu que l'apôtre arriva sans doute à Corinthe pour le dernier séjour qu'il y fit à la fin de l'année 56[1]. La lettre de réconciliation (E) et la lettre aux Eglises d'Achaïe sur la collecte ont dû être écrites de Macédoine peu auparavant, par exemple au commencement de l'automne 56. La hâte qu'avait Paul d'avoir des nouvelles de Corinthe après l'envoi de la lettre sévère et la mission confiée à Tite ne permettent pas de supposer un long intervalle entre les lettres D et E. La lettre sévère, écrite d'Asie après la visite de Paul, pourrait donc être mise au début de l'été de 56, ce qui amènerait à placer la visite de Paul à Corinthe à la fin du printemps de la même année.

Tous ces points paraissent établis avec une

1. *Intr.*, *IV*, 1, p. 107 s.

précision qui ne laisse guère de place à l'incertitude.

La chronologie des trois premières lettres est plus difficile à fixer. La seconde a été écrite un certain temps avant la Pentecôte (*I*, 16,8), probablement au cours de l'hiver ; mais est-ce au commencement de 56 ou au commencement de 55? Pour essayer de répondre à cette question, il faut tenir compte de deux considérations : 1° le temps écoulé depuis la composition de la première lettre, à supposer qu'elle ait été écrite en 56, trois ou quatre mois, suffit-il pour tous les événements qui se placent entre la deuxième et la quatrième lettre (nouvelles données par les gens de Chloé ; lettre C ; renseignements reçus par Paul sur l'effet produit par sa lettre ; visite à Corinthe et retour en Asie)? 2° peut-on, dans cette hypothèse, expliquer l'expression dont Paul se sert dans les passages *II*, 8,10 et 9,2 où il dit que les Corinthiens ont commencé la collecte et même sont prêts, ἀπὸ πέρυσι, depuis l'année dernière? On peut répondre affirmativement à la première question[1]. Il faut même ajouter que, s'il fallait admettre entre les lettres B

1. Loisy (*Actes*, p. 737) le reconnaît ; il pense cependant qu'il vaut mieux supposer un intervalle d'un an et demi entre les deux épîtres.

et D un intervalle de quinze à seize mois, il serait difficile de comprendre que la crise corinthienne soit restée si longtemps stationnaire, à son moment le plus critique.

Il ne paraît pas possible de faire à la seconde question une réponse aussi nette, parce que nous ne savons pas si Paul emploie le terme ἀπὸ πέρυσι dans un sens absolument précis, ni de quel calendrier il se sert. On a pensé à quatre calendriers différents auxquels il pourrait se référer : *a*) le calendrier religieux juif, faisant commencer l'année au printemps ; *b*) le calendrier syro-macédonien (aussi employé par les Juifs), faisant commencer l'année à l'équinoxe d'automne ; *c*) le calendrier athénien, la faisant commencer au milieu de l'été ; *d*) le calendrier romain, la faisant commencer au 1er janvier[1]. Zahn[2] incline à penser que Paul se serait servi du calendrier romain parce qu'il aurait écrit de Philippes, colonie romaine. Ceci ne nous paraît nullement probant. Windisch[3] croit qu'il n'a pas pu se servir du calendrier juif parce qu'il s'adressait à des païens. Ceci non plus n'est pas décisif puisque, s'adressant aux mêmes lec-

1. Windisch, p. 255.
2. Zahn, *I*, p. 229.
3. Windisch, p. 255.

teurs, il leur parle de la Pentecôte comme terme de son séjour à Ephèse (*I*, 16,8). En l'absence de tout indice positif permettant de résoudre avec certitude la question du calendrier employé par Paul, il nous semble que le passage *I*, 16,8 doit faire pencher la balance en faveur du calendrier juif. Dans ce cas ἀπὸ πέρυσι, dans une lettre écrite en automne, viserait un moment antérieur au printemps, et la lettre B, écrite au moment où la collecte venait d'être mise en train, pourrait être de la fin de l'hiver 55-56. La lettre C serait de peu postérieure. Quant à la lettre A, elle serait de la fin de 55 ou du commencement de 56.

Les quatre lettres A, B, C et D paraissent avoir été écrites d'Asie[1]; les lettres E et F de Macédoine[2].

1. Sur l'opinion, un moment soutenue par Joh. Weiss, d'après laquelle une des premières lettres aurait été écrite de Macédoine, voir p. 54, n. 1.

2. Au moment de la correction des épreuves nous trouvons, signalé dans la *Th. Ltzg.* (1926, c. 126) un travail de Buonaiuti (*Ricerche religiose*, *I*, 1925, p. 14-34) qui admet que l'ἀδικηθείς de *II*, 7,12 est Paul et l'ἀδικήσας, Apollos et qui considère que *II*, 10-13 est dirigé contre Apollos.

CHAPITRE XI

LA CRISE GALATE ET L'ÉPÎTRE AUX GALATES[1]

I. — La Galatie[2] et les destinataires de l'épître aux Galates

Au troisième siècle avant notre ère, des peuplades celtiques, parties des côtes de la mer du

1. Commentaires sur l'épître aux Galates : De Wette, Leipzig, 1843,[3] rev. par Moeller, 1864 ; Hilgenfeld, Leipzig, 1852 ; Bisping, Münster, 1857, [2]1863 ; Holsten, Rostock, 1859 ; *id.*, *D. Ev. des Paulus, I*, 1, *Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der esrte Brief an die Gemeinde in Korinth*, Berlin, 1880 ; Von Hofmann, Nordlingen, 1863, [2]1872 ; Lightfoot, London, 1865, [10]1890 ; Sieffert (Meyer, *VIII*), [6]1880, [9]1899 ; Kaehler, Halle, 1884 ; Findlay, London, 1888 ; Lipsius (*H. C.*), 1891 ; [2]1892 ; Cornely, Parisiis, 1892 ; Zoeckler, München, 1889, [2]1894 ; Ramsay, London, 1900 ; Lemonnyer, Parisiis, 1905 ; Zahn, 1905, [2]1923, revue par F. Hauck (nous citons la première édition) ; Bousset (*Schr.*), [3]1917, *II*, 31-74 ; Lietzmann (*Handb.*) 1910, [2]1923 ; Loisy, Paris, 1916 ; Lagrange,

Nord, Frise et Jutland, d'où elles étaient origi-

Paris, 1918 ; De Witt-Burton (*Int. crit. Comm.*), 1921. Autres études sur l'épître aux Galates : Sieffert, *Galatien und seine ersten Christengemeinden*, Gotha, 1871 ; Zimmer, *Zur Textkritik des Galaterbriefs*, *Z. f. wiss. Th.*, 1881, p. 481-494 ; *Paulus gegen Petrus, Gal.*, 2,14-21 *erläutert*, id. 1882, p. 129-188 ; A.-H. Franke, *Die galatischen Gegner des Apostels Paulus*, *St. u. Kr.*, 1883, p. 133-157 ; R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888 ; J. Thomas, *L'Eglise et les judaïsants de l'âge apostolique*, *Rev. d. quest. hist.*, 1889-1890 (reproduit dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899) ; Belser, *Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbrief*, Freiburg i. B., 1896 ; Askwith, *The Epistel to the Galatians, an Essay on its destination and date*, London, 1899 ; Woodhouse. art. *Galatia* (*South Galatians theory*), *E. B.*, *II*, c. 1592-1596 ; P. W. Schmiedel, art. *Galatia, Galatians* (*North Galatians theory*), *E. B.*, *II*, c. 1596-1626 ; Valentin Weber, *Der Galaterbrief aus sich selbst geschichtlich erklärt*, Ravensburg, 1902 ; Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefs*, Goettingen, 1904 ; G. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien*, Tübingen, 1913 ; *Saint Pauls fight for Galatians*, London, 1914 ; Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs*, Gütersloh, 1919 ; A. Fridrichsen, *Die Apologie des Paulus Gal.*, 1, Giessen, 1921.

2. Contzen, *Die Wanderungen der Celten*, Leipzig, 1861 ; Perrot, *De Galatia provincia romana*, Parisiis, 1867 ; Sieffert, *Galatien und seine ersten Christengemeinden*, Gotha, 1871 ; Mommsen, *Röm. Gesch.*, *V*, 1885, p. 311 s. ; Van Gelder, *De Gallis in Graecia et Asia*, Amstelodami, 1888 ; Staehelin, *Geschichte der kleinasiatischen Galater*, Basel, 1897, ^{2}1907 ; Joh. Weiss, art. *Kleinasien*, 9. *Die Provinz Galatien*, *R. E.*, *X*, p. 554-560 ; Woodhouse, art. *Galatia*, *E. B.*, *II*, c. 1589-1618 ; Bueschner-Brandis, art. *Galatia* dans Pauly-Wissowa, *Realenc. f. class. Altertumswiss.*, *XIII*, c. 519-559 ; Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, *I*^{3}, Paris, 1914, p. 296 s., 366 s.

naires[1], avaient gagné la plaine du Danube, puis, après la mort d'Alexandre, avaient franchi le fleuve et fait des incursions en Grèce. Une bande de quelque 20.000 hommes erra quelque temps en Thrace puis se dirigea vers l'Asie. En 278, un roi de Bithynie, Nicomède I, fit appel à elle pour combattre son frère Zebéas. Pour prix de la victoire qu'ils l'avaient aidé à remporter, il leur abandonna une vaste région limitée au Nord par la Bithynie et la Paphlagonie, à l'Est par le Pont et la Cappadoce, au Sud par la Lycaonie, à l'Ouest par la Phrygie. Les tribus galates qui se fixèrent dans cette région eurent pour capitales Pessinonte, Ancyre et Tavium ; elles avaient à leur tête douze tétrarques et menèrent une existence assez agitée. Après la guerre de Mithridate, Pompée réduisit à trois le nombre des tétrarques. L'un d'eux, Déjotarus, réussit à dominer les deux autres et à se faire reconnaître comme roi par Jules César. En 40, il eut pour successeur son petit-fils Kastor, qui régna jusqu'en 36. A cette date, Antoine mit sur le trône Amyntas, un officier de Dejotarus, et étendit les limites de son royaume en ajoutant à la Galatie proprement dite la Lycaonie, la Pisidie et une partie de la

1. JULLIAN, *I*, p. 229.

Phrygie. A la mort d'Amyntas, en 25 avant notre ère, son royaume devint une province romaine administrée par un propréteur. En 7 avant J.-C., elle fut agrandie au Nord et au Nord-Est par l'adjonction de la Paphlagonie et du Pont Galatique. Plus tard, en 63 après J.-C., le Pont Ptomélaïque fut encore ajouté à la Galatie. Longtemps, on conserva le souvenir que la province avait été formée d'éléments disparates, et le terme de Galatie fut employé pour désigner, tantôt la province tout entière[1], tantôt son noyau central[2].

Dans laquelle de ces deux acceptions Paul entend-il le terme de Galatie, et aux chrétiens de quelle région l'épître qui nous occupe est-elle adressée? S'il le prend dans la première des acceptions indiquées ci-dessus, il s'agit — ou il peut s'agir — des Eglises fondées par lui au cours de son premier voyage missionnaire et visitées à nouveau au commencement du second,

1. *C. I. G.*, 3991 ; *C. I. L.*, 249-254 ; Tacite, *Hist.*, *II*, 9. *Ann.*, *XV*, 6 : Pline, *Hist. Nat.*, *V*, 27,95 ; 42,147 ; Ptolémée, *Geogr.*, *V*, 4,11 ; cf. Ramsay, *Studia biblica et ecclesiastica*, *IV*, p. 21 s. ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 130 ; Joh. Weiss, *R. E.*, *X*, p. 556.

2. Inscription d'un milliaire trouvé à Ancyre (Perrot, p. 102). *Fragm. hist. graec.*, ed. Didot, *III*, 536. Inscr. d'Ephèse (*Jahresheft* de l'institut arch. de Vienne, 1904, *Beiblatt* 5), (cité par Lagrange, p. XIX).

c'est-à-dire des Eglises d'Antioche de Pisidie, de Derbe, de Lystre et d'Iconium. Si Paul, par Galates, entend au contraire les habitants de l'ancien royaume, l'épître est adressée à des Eglises fondées dans la région d'Ancyre au début du second voyage et visitées à nouveau au début du troisième. De là deux théories qui sont couramment désignées par les termes de théorie de la Galatie du Sud et de théorie de la Galatie du Nord. Bien que ces expressions ne soient pas absolument correctes, nous les emploierons à cause de leur commodité.

La théorie de la Galatie du Nord a été universellement admise jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. La théorie de la Galatie du Sud, présentée par Schmidt[1], n'a rallié jusqu'en 1867 que peu de partisans[2]. Elle a été reprise avec vigueur par Perrot, à la suite de son exploration archéologique de la Galatie[3], adoptée par Renan et défendue principalement par Ramsay, Zahn, Johannes Weiss, Valentin Weber et d'autres[4].

1. D'après MICHAELIS, *Einl.*, p. 1199.

2. MYNSTER, *Kl. Schr.*, 1825 ; BOETTGER, *Beitraege*, 1837, III, 1-5, *Suppl.*, 32-47 ; THIERSCH, *Die Kirche im apostolischem Zeitalter*, 1852, [3]1879 (cités d'après ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 130).

3. PERROT, *De Galatia provincia romana*, p. 43 s.

4. RENAN, *St. P.*, p. 47 s. ; RAMSAY, *The « Galatia » of*

La théorie de la Galatie du Nord a cependant gardé de nombreux défenseurs, tels que Sieffert, Schürer, Zöckler, Reuss, Mommsen, Schmiedel, Steinmann, Lietzmann, Loisy, Lagrange[1]. Quelques auteurs[2] ont essayé de concilier les deux

Saint Paul and the « Galatic territory » of Acts, St. bibl. et eccles. IV, p. 15-57 ; *The Church and the roman Empire*[4], London, 1895, p. 97 s. ; Joh. Weiss, *R. E., X*, p. 554-560 ; Zahn, *Einl., I*, p. 124 s. ; Clemen, *Die Adressaten des Galaterbriefs, Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 396-423 ; V. Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs. Beweis der rein sudgalatischen Theorie*, Ravensburg, 1900 ; *id., Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefs, II Der Leserkreis, Th. Quartalschr.*, 1912, p. 191-203 ; id., *Galater 2 und Apostelgeschichte 15 in neuer Beurteilung*, Wurzburg, 1923 ; Woodhouse, *E. B., II*, c. 1589-1592 ; Lake, *Earl. Ep.*, p. 254-265. Nommons encore Weizsäcker, Pfleiderer, O. Holtzmann, Von Soden, Belser, etc.

1. Sieffert, p. 6-7 : Schürer. *Was ist unter* Γαλατία *in der Ueberschrift des Galaterbriefs zu verstehen ? J. f. prot. Th.*, 1892, p. 460-474 ; Zoeckler, *Wo lag das biblische Galatien? St. u. Kr.*, 1895, p. 51-102 ; Reuss, *Ep. paul., I*, p. 79 s. ; Mommsen, *Z. N. T. W., II*, 1901, p. 86, n. 3 ; Schmiedel, *E. B., II*, 1596-1626 ; Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefs*, Münster, 1908 ; Lietzmann, p. 4 ; Brandis, art. *Galatien*, dans Pauly-Wissowa, *XIII*, 558 (avec quelques réserves) ; Loisy, p. 4-15 ; Lagrange, p. XV s. ; on peut encore nommer comme partisans de la Galatie du Nord : H. J. Holtzmann. Hilgenfeld, Holsten, Lipsius, Jülicher, Bousset, Godet, Blass, Von Dobschütz, Moffatt, etc.

2. Cornely, cité par Jacquier, *I*, p. 171 s., et Jacquier lui-même. Toussaint (*Leçons d'exégèse, I*, p. 162-168), Chapot (art. *Galatie, Dict. arch. chr. et lit., VI*, 50) et Knopf (*Einführung in das Neue Testament*[2], Giessen, 1923, p. 75.316) déclarent impossible de se prononcer entre les deux hypothèses.

thèses en présence en considérant l'épître comme adressée à la fois aux Eglises de la région d'Ancyre et à celles de Lycaonie et de Pisidie. Cette combinaison se heurte à de telles difficultés qu'elle ne peut être retenue. L'épître est adressée à un groupe d'Eglises bien défini qui ont une physionomie caractéristique. Il est difficile d'imaginer que des communautés aussi éloignées que celle d'Antioche de Pisidie et d'Ancyre aient pu avoir l'histoire commune que suppose l'épître.

Le problème se trouve donc ramené à l'antithèse entre la Galatie du Nord et la Galatie du Sud. Les arguments que l'on fait valoir de part et d'autre font état des données que nous possédons sur l'évangélisation des deux régions considérées et de la physionomie que présentent les Eglises auxquelles l'épître est adressée ; aussi convient-il, avant d'essayer de résoudre le problème des destinataires, d'exposer ce que nous savons sur ces divers points.

Paul se présente, dans son épître, comme le véritable et seul créateur des Eglises galates, il se donne comme leur père ou, plus exactement, comme leur mère (4,19). Ceci n'exclut pas qu'il ait pu avoir des collaborateurs en Galatie, mais indique que ceux-ci n'ont pu être que des auxiliaires et non des associés. La fondation des

Eglises galates avait demandé à Paul un grand effort ; il l'avait accompli dans des conditions particulièrement difficiles, alors qu'il était entravé par la maladie (4,13)[1]. L'accueil fait à l'apôtre avait été chaleureux ; malgré ce qui, dans son état physique, aurait pu empêcher de reconnaître en lui le porteur d'un message divin, il avait été accueilli comme un ange de Dieu, comme le Christ lui-même (4,14 s,). L'ascendant personnel de Paul sur les Galates avait dû être très grand et, même après le départ de l'apôtre, l'état des Eglises galates était resté florissant (5,7)[2]. L'action directe de l'apôtre avait dû s'exercer un certain temps, c'est ce qu'indique la forte culture biblique que l'épître suppose chez ses lecteurs.

Paul avait dû séjourner deux fois au moins[3]

1. Voy. *Intr.*, *IV*, 1, p. 130.

2. A cause de 3,4, on a supposé que les Galates avaient eu des persécutions à supporter. C'est l'opinion des anciens exégètes, encore admise par ZAHN (p. 144), mais le contexte prouve que Paul fait allusion aux expériences spirituelles des Galates (SIEFFERT, p. 168 s. ; LIETZMANN, p. 16-17 ; LOISY, p. 142 ; LAGRANGE, p. 60).

3. Il ne serait pas impossible que Paul fût, en effet, venu une troisième fois en Galatie. C'est sans doute au commencement de 56 que la collecte pour l'Eglise de Jérusalem fut organisée (cf. p. 64 s.). Il se pourrait que, comme ce fut le cas pour l'Eglise de Corinthe, elle l'ait été par un délégué de Paul, mais il est possible aussi qu'elle l'ait été au cours d'une

en Galatie, puisqu'il écrit : « Quand je vous ai annoncé l'Evangile pour la première fois » (4,13).

Les chrétiens de Galatie étaient, en majorité au moins, d'origine païenne. Le passage 4,8 : « Lorsque vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez assujettis à des êtres qui, par nature, ne sont pas dieux » ne peut être adressé à des fidèles sortis du judaïsme. Ce qui suit présente cependant quelque difficulté. « Maintenant, continue l'apôtre, connaissant Dieu, bien plus étant connus par lui, comment pouvez-vous retourner à ces faibles et pauvres éléments, vous voulez de nouveau leur être asservis, vous observez les jours, les temps, les mois et les années » (4,9-10). Paul semble ici présenter l'adoption des coutumes juives auxquelles les contre-missionnaires voulaient amener les Galates comme un retour à leur état religieux antérieur qu'on devrait, par conséquent, se représenter comme ayant été le judaïsme.

Le terme de στοιχεῖα signifie éléments, à la fois dans le sens de rudiment, commencement de l'évolution religieuse, stade inférieur par rap-

troisième visite de l'apôtre. En faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses, on peut faire remarquer que l'apôtre se montre surpris de la rapide défection des Galates (1,6), ce qui indique qu'il avait dû récemment les voir ou avoir de leurs nouvelles.

port au christianisme, et dans le sens de forces élémentaires adorées par les païens, soit que Paul fasse allusion à un culte des astres ou des éléments qui aurait existé en Galatie, soit que, plus probablement, comme cela est d'ailleurs conforme à la théologie du temps, il identifie les divinités païennes aux astres et aux planètes. La contradiction apparente de notre texte peut, par là, être facilement résolue. On a pensé que Paul opérait ici avec une classification simpliste des religions en opposant le christianisme, religion parfaite, à des formes religieuses inférieures dans lesquelles les hommes étaient asservis à des lois n'ayant pas de valeur définitive, bien que, pour une part — en ce qui concerne le judaïsme — elles pussent venir de Dieu même[1]. Cette opinion se heurte à une grosse difficulté, c'est que rien n'autorise à distinguer dans les στοιχεῖα deux lois différentes venant, l'une de Dieu, l'autre des démons. Nous croyons que la polémique de Paul contre le judaïsme est ici beaucoup plus incisive et qu'il embrasse dans le culte des στοιχεῖα à la fois le service des divinités païennes identifiées aux astres et le judaïsme qui, en tant qu'il impose l'observance des temps sacrés et des fêtes, asservit l'homme à la marche

1. Telle est, par exemple, l'opinion de LAGRANGE, p. 100-107.

du temps qui est réglée par les astres[1]. On peut ainsi, malgré l'idée que l'adoption des coutumes juives serait un retour en arrière, admettre que la majorité des chrétiens galates était d'origine païenne. Il devait cependant y avoir aussi d'anciens Juifs parmi eux. La parole 3,28 : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec parmi vous », n'aurait, sans cela, aucun sens[2].

Sur la vie des Eglises galates avant la crise, nous avons encore une petite indication dans les instructions données par Paul à l'occasion de la collecte (*I Cor.*, 16,1 s.). Elles nous prouvent qu'à ce moment-là rien n'avait encore troublé les relations de Paul avec les Galates.

Nous pouvons maintenant aborder directement la question de la région dans laquelle il convient de chercher les destinataires de l'épître. L'emploi du terme de Galatie ne suffit pas pour la résoudre puisque, dans le langage courant, il pouvait, comme nous l'avons vu, désigner aussi bien la province tout entière que son noyau primitif. Il est vrai que Paul paraît avoir l'habitude de se servir des noms de pro-

1. Bousset, p. 61 ; Lietzmann, p. 24 s. ; Loisy p. 163-168.

2. Par contre, nous ne croyons pas qu'il faille attacher d'importance à un passage comme 3,23 : « Nous avont été tenus en prison par la Loi » (cf. 3,13 ; 4,5), parce qu'ils expriment la pensée théologique de Paul, sans allusion particulière aux Galates.

vinces romains (*I Cor.*, 16,15.19. *II Cor.*, 8.1 ; 9,2. *Rom.*, 15,26 ; 16,5) mais, dans le cas particulier qui nous occupe, il semble qu'il y aurait quelque chose de peu naturel à ce que le terme de Galatie soit employé seulement pour une partie de la province et, d'autre part, l'on ne voit pas quelle autre expression Paul aurait pu choisir pour s'adresser exclusivement aux habitants de la région d'Ancyre.

Quant aux Actes, il faut remarquer qu'ils n'emploient jamais le terme de Galatie là où il est indubitablement question des Eglises du Sud et que, dans les deux seuls passages où il est question de la région galate (16,6 ; 18,23), il s'agit d'un pays évangélisé après la seconde visite faite aux Eglises fondées pendant le premier voyage missionnaire. Il y a là, non pas sans doute un argument, mais au moins une présomption favorable à la thèse de la Galatie du Nord.

Examinons maintenant les arguments invoqués en faveur de la Galatie du Sud.

1. La première épître de Pierre qui paraît adressée à l'ensemble des Eglises d'Asie-Mineure, ne mentionne, dans la salutation (1,1), ni la Pisidie, ni la Lycaonie, ni la Pamphylie. Comme il n'y a aucune raison de penser que les chrétiens de ces régions ne soient pas aussi visés par l'au-

teur de cette lettre, il faut admettre qu'ils sont compris dans le terme général de Galatie. Cette interprétation qui peut être fondée pour *I Pi.*, 1,1, ne doit pas être *ipso facto* étendue à un document plus ancien comme notre épître. Rien ne prouve d'ailleurs que, dans la Galatie de *I Pi.*, 1,1, les Eglises de la région d'Ancyre ne soient pas aussi comprises.

2. On a cru pouvoir relever un rapport direct entre le passage de l'épître aux Galates (4,14), où Paul dit que les Galates l'ont accueilli comme un ange de Dieu, et l'épisode raconté dans *Actes*, 14,7 s., où Paul fut, à Lystres, pris pour Hermès le messager des dieux. Le contact entre les deux textes est tout extérieur, Paul s'élève avec force contre l'idée de le comparer à Hermès. C'est, au contraire, à l'éloge des Galates qu'il rapporte, qu'ils l'ont accueilli comme un ange de Dieu. Serait-il d'ailleurs venu à l'esprit de l'apôtre de faire de Hermès, dieu païen, un ange du vrai Dieu?

3. On dit aussi que Paul n'aurait pas pu écrire en grec aux populations celtes de la région d'Ancyre et qu'il ne leur aurait pas dit : « Il n'y a parmi vous ni Juif, ni Grec » (3,28), sans ajouter « ni Celte ». Mais c'est oublier que si les populations galates étaient d'origine celte, elles étaient fortement hellénisées et que nous

ne possédons aucune inscription galate ou relative aux Galates qui ne soit pas en grec[1].

4. Dans le passage *Gal.*, 5,11, Paul dit : « Si je prêche encore la circoncision... » L'apôtre veut évidemment écarter ici un argument de ses adversaires qui prétendaient invoquer son autorité à l'appui de leur thèse. Quelques exégètes[2] pensent que Paul ne fait pas allusion à l'enseignement qu'il avait donné avant sa conversion[3] ou même dans la période qui l'avait immédiatement suivie[4], mais à un fait précis qui s'était produit dans le milieu même auquel appartenaient les Galates. Lagrange ne se prononce pas sur la question de savoir quel pourrait être ce fait, mais Zahn croit pouvoir l'identifier à la circoncision de Timothée mentionnée dans *Actes*, 16,3. Il y aurait là, de l'avis de plusieurs auteurs, un argument favorable à la Galatie du Sud. Nous ne saurions partager cette manière de voir, d'abord parce que, si Paul avait réellement circoncis Timothée, ce fait aurait pu être exploité en faveur de la propagande judaïsante en dehors de la région où il se serait produit, ensuite parce

1. Jullian, *I*, p. 367, n. 1.
2. Zahn, p. 257 ; Lagrange, p. 141.
3. Sieffert, p. 312 ; Loisy, p. 183.
4. Hausrath, *Neut. Zeitgesch.*, *II*, p. 517.

que, comme nous l'avons déjà montré[1], nous ne croyons pas que Paul ait réellement circoncis Timothée. S'il l'avait fait, il aurait difficilement pu s'imaginer qu'il ruinerait, par les quelques mots de 5,11, l'argument que les contre-missionnaires auraient tiré de sa conduite en cette circonstance et il aurait été obligé de s'expliquer plus en détail sur les raisons qui lui auraient dicté une attitude, en apparence au moins, contraire aux principes qu'il affirmait si énergiquement.

5. On a aussi fait état, en faveur de la Galatie du Sud, de ce que Barnabas est nommé dans le *chapitre* 2 comme un personnage connu des Galates, ce qui, pense-t-on, s'expliquerait tout naturellement si Barnabas était l'un des fondateurs des Églises de Galatie. Mais Barnabas est nommé dans les mêmes conditions dans *I Cor.*, 9,6 et dans *Col.*, 4,10, alors qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'il soit venu à Corinthe ou à Colosses[2].

1. Cf. *Intr.*, *III*, p. 259. Un argument décisif contre la circoncision de Timothée est fourni par l'épître aux Colossiens, écrite à un moment où Timothée est auprès de Paul puisqu'il est nommé comme co-auteur. Il résulte de *Col.*, 4,10 s. que Paul n'a pas auprès de lui d'autre collaborateur circoncis que Aristarque, Marc et Jésus Justus.

2. Nous avons d'ailleurs noté plus haut que Paul se présentait comme le seul fondateur des Eglises galates.

6. On a aussi dit que l'épître ne pouvait être adressée qu'à des Eglises fondées avant la conférence de Jérusalem, puisque Paul y dit qu'à la conférence il n'a pas cédé, « afin que la vérité de l'Evangile demeurât pour vous » (2,5). Cet argument ne nous paraît pas porter d'abord parce que la conférence est antérieure au premier voyage[1] et, en second lieu, parce que ce n'est pas seulement pour les Eglises qui existaient déjà, mais pour toutes celles qui se constitueraient dans la suite, que Paul a défendu la cause de la liberté chrétienne.

7. On a enfin fait remarquer qu'au commencement du troisième voyage, la route qui aurait conduit directement Paul d'Antioche à Ephèse aurait passé bien au sud de la Galatie proprement dite. Cela est incontestable ; mais s'il existait des Eglises dans la région d'Ancyre, il y avait, dans ce fait, une raison largement suffisante pour que Paul se soit imposé un long détour par le Nord pour les visiter avant de s'établir à Ephèse. Peut-être y a-t-il une confirmation de l'itinéraire suivi par Paul, dans cette circonstance, qu'il n'avait pas fondé lui-même les Eglises de Colosses et de Laodicée qui se seraient trouvées sur la route directe.

1. *Intr.*, *III*, p. 250 s. ; *IV*. 1, p. 222 s.

Nôtre conclusion est donc qu'aucun des arguments invoqués en faveur de la Galatie du Sud n'est réellement probant. Peut-être cette théorie n'aurait-elle pas été proposée ou n'aurait-elle pas joui de la faveur qu'elle a eue et qu'elle a encore si l'on n'avait pas été dominé par cette idée plus ou moins consciente que la fondation des Eglises galates devait avoir été racontée dans les Actes.

Passons maintenant aux arguments que l'on invoque en faveur de la Galatie du Nord. Nous en indiquerons d'abord quelques-uns qui ne nous paraissent pas devoir être retenus :

1. La versatilité des Galates s'expliquerait, dit-on, par leur caractère ethnique. Des considérations de cet ordre sont essentiellement conjecturales. En l'espèce, il faut ajouter que les peuplades celtiques de la Galatie étaient fortement mélangées d'autres races et qu'elles étaient, dans une large mesure, hellénisées. D'ailleurs, les Corinthiens qui n'étaient pas des Celtes ne se sont pas montrés moins versatiles que les Galates.

2. Nous ne pouvons non plus tenir pour décisif le fait qu'une maladie de Paul n'est pas mentionnée dans le récit de l'évangélisation de la Galatie du Sud. Nous avons vu, en effet[1],

1. Cf. *Intr.*, *III*, p. 238 s.

qu'il ne subsiste guère, dans *Actes*, 13 et 14, que des fragments du récit que la source primitive devait donner du premier voyage missionnaire.

3. La manière dont Paul parle, dans 4,2, de la faculté pour un père de fixer par testament l'époque où cesserait la minorité de son fils est en harmonie avec ce que nous savons, par Gaius (*I*, 55. 189), de la manière dont les Galates concevaient la puissance paternelle, mais pourrait tout aussi bien s'expliquer par le droit romain, en sorte que Paul, citoyen romain, aurait pu s'exprimer comme il le fait, même en écrivant à des gens qui vivaient plutôt sous le régime du droit grec, moins favorable que le droit romain à la puissance paternelle[1].

Mais il y a d'autres arguments dont la portée est plus décisive :

1. Il serait d'abord étrange, comme nous l'avons déjà indiqué, que Paul ait employé l'appellation de Galates pour désigner des populations qui n'étaient pas proprement galates et ne formaient qu'une partie des habitants de la Galatie.

1. Sur ce point, voir A. Halmel, *Römisches Recht im Galaterbrief*, Essen, 1895 ; Mac Conrat, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, Z. *N. T. W.*, *V*, 1904, p. 204-227. On trouvera, dans Lagrange (p. 97 s.), une consultation de Cuq sur la question.

2. Ecrivant à des gens dont une partie habitait à Antioche de Pisidie, Paul aurait difficilement pu, comme il le fait dans 2,11, dire simplement Antioche pour désigner la ville de Syrie où il eut son altercation avec Pierre.

3. S'il s'agissait de la Galatie du Sud, Paul n'aurait guère pu ne pas mentionner Barnabas dans l'allusion qu'il fait à la première prédication de l'Evangile en Galatie (4,13).

4. Nous avons vu que la majorité, au moins, des lecteurs de l'épître était d'origine païenne, tandis qu'il semble y avoir eu une notable proportion d'anciens Juifs dans les Eglises de la Galatie du Sud.

5. Paul avait été bien accueilli par les Galates (4,14). Le récit du premier voyage missionnaire donne une impression toute différente.

En résumé, la théorie de la Galatie du Sud ne peut s'appuyer sur aucun argument positif et soulève un grand nombre de difficultés. En faveur de la Galatie du Nord, au contraire, on peut invoquer toute une série de preuves ou du moins d'indices très nets. Il n'y a à faire valoir, contre cette théorie, d'autres objections que le silence quasi total des Actes sur la fondation des Eglises de cette région. La difficulté serait grave si les Actes étaient un récit complet et cohérent de toute l'activité de Paul. Mais c'est loin d'être le cas.

Dans ces conditions, nous n'hésitons pas à admettre que c'est aux Eglises de la Galatie du Nord que l'épître est adressée.

II. — La crise galate

Des Eglises galates, nous connaîtrions seulement le nom et nous saurions par *I Cor.*, 16,1 s. qu'elles avaient participé à la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem si une crise très grave n'avait éclaté dans leur sein. Elle fut provoquée par des gens qui paraissent être venus du dehors. C'est ce qu'indique le passage 2,4 où, à propos de la conférence de Jérusalem, Paul parle de « faux-frères qui sont des intrus ». Ceci ne peut guère se rapporter à Jérusalem, où les judaïsants étaient chez eux, et doit être expliqué par la relation qui existe dans l'esprit de l'apôtre entre la question débattue à Jérusalem et la situation des Eglises galates.

La personne des contre-missionnaires n'apparaît pas dans l'épître avec une entière clarté, pour une part certainement, parce que les lecteurs savaient, sans que Paul eût besoin de le dire expressément, contre qui il polémisait, pour une part aussi peut-être parce que la crise s'étant

produite après son départ, il n'était pas exactement renseigné sur la personne de ses adversaires. C'est ce qui paraît notamment résulter de 5,10 : « Celui qui vous trouble en portera la peine, quel qu'il soit »[1]. Ces agitateurs sont des judaïsants (4,29 ; 5,12 ; 6,12s.). L'irritation manifeste avec laquelle Paul, au *chapitre* 2, parle des apôtres de Jérusalem prouve qu'ils devaient se réclamer d'eux. Il n'est pas possible de déterminer si c'était avec raison et s'ils pouvaient réellement se prévaloir d'une mission qu'ils auraient reçue d'eux. Paul, en tout cas, s'il le supposait, ne devait pas le savoir d'une manière positive ; il n'aurait pas, sans cela, manqué de le dire. Il leur attribue le désir de se substituer à lui dans l'affection des Galates (4,17)[2]. Il se

1. Loisy (p. 182) pense que Paul vise ici un individu qu'il préfère ne pas nommer, sans doute un apôtre de Jérusalem, Pierre ou Jacques, mais cette réserve ne s'accorderait guère avec la façon dont il parle sans ménagements des colonnes de l'Eglise au *chapitre* 2. Nous préférons, avec la plupart des interprètes (Sieffert, p. 310 ; Zahn, p. 255 ; Lagrange, p. LII), voir ici une désignation collective et vague en ajoutant, avec Bousset (p. 69), que Paul souligne que, malgré tous les titres qu'ils peuvent avoir, les agitateurs galates n'échapperont pas à leur châtiment.

2. On ne doit pas voir une attaque personnelle contre les agitateurs dans 6,13, où Paul dit : « Ces circoncis ne pratiquent pas eux-mêmes la Loi ». L'idée de l'apotre paraît être toute théorique. Comme dans 5,3, il veut dire que la Loi est un tout et que nul ne peut se vanter de ne l'avoir violée en rien.

peut que la passion qu'il apporte dans la question l'ait rendu injuste à leur égard et qu'en réalité ces contre-missionnaires aient été poussés par une conviction aussi sincère que la sienne.

Si la personne des contre-missionnaires galates ne nous apparaît pas en pleine lumière, le message qu'ils apportaient peut, au contraire, être très exactement reconstruit par l'examen de l'argumentation que Paul lui oppose. Ils s'efforçaient de persuader aux Galates qu'ils ne pourraient être sauvés en s'en tenant à l'Evangile prêché par Paul, mais que, sans abandonner la foi au Christ, ils devaient pratiquer les rites juifs. C'est essentiellement de la circoncision qu'il s'agit et, incidemment seulement, des fêtes (4,10). On n'en saurait conclure que les contre-missionnaires n'aient pas parlé des autres rites, notamment des rites alimentaires. Paul vise surtout la circoncision parce que — comme cela s'était déjà produit à Jérusalem — elle concrétisait et symbolisait en quelque sorte le débat.

Une thèse comme celle que défendaient les contre-missionnaires devait naturellement s'accompagner d'une polémique personnelle. Pour la faire admettre par les Galates, les contre-missionnaires devaient, avant tout, ruiner l'autorité de Paul ; ils devaient montrer qu'il n'était

pas un interprète autorisé de l'Evangile ou, du moins, qu'il en était un interprète moins autorisé que ceux qui prêchaient ou au nom de qui on prêchait la circoncision. Ils devaient montrer que l'apostolat de Paul n'avait pas une valeur absolue, qu'il était subordonné à celui des Douze, en sorte qu'il ne valait que dans la mesure où Paul enseignait ce qu'on enseignait aussi à Jérusalem.

Au moment où Paul écrit, on est encore au commencement de la crise[1]. Quelques auteurs, il est vrai[2], ont pensé qu'elle avait déjà éclaté au moment de la seconde visite de l'apôtre, mais cette hypothèse se heurte au fait que Paul exprime sa surprise de l'évolution qui s'est produite dans l'esprit des Galates (1,6). Quand Paul écrit, les agitateurs sont à l'œuvre (1,7 ;

1. Dans 1,6, Paul exprime sa surprise de la rapidité avec laquelle la crise s'est produite. Cela ne prouve pas qu'elle se soit déclanchée peu après une visite de Paul. Ce pourrait aussi bien être peu après la visite d'un de ses collaborateurs.

2. Reuss, *Ep. paul.*, *I*, p. 81 ; Sieffert, p. 19 ; Lipsius, p. 7 ; Lagrange, p. XXIX, etc. A l'appui de cette opinion, on a fait valoir le fait que Paul présente à plusieurs reprises (1,9 ; 5,3. 21) ses avertissements comme la répétition d'enseignements déjà donnés par lui aux Galates. Mais, dans les deux premiers textes cités, Paul ne fait que répéter ce qui était déjà dit dans les versets précédents. Le troisième contient un enseignement moral qui n'a pas de relation directe avec la crise.

4,17 ; 5,10 ; 6,12), ils ont déjà remporté certains succès et sont sur le point d'en obtenir de plus considérables encore (1,6 ; 3,3 ; 4,9.21). La rupture avec Paul n'est cependant pas consommée, les Galates ne se sont pas fait circoncire. Sans cela, Paul, qui présente la circoncision comme une déchéance de la foi, n'aurait plus de raison d'intervenir ; seulement, on commence à observer les fêtes (4,10), peut-être même une minorité avait-elle été plus loin et avait-elle accepté la circoncision. Ce serait ce peu de levain dont Paul craint qu'il ne fasse lever toute la pâte (5,9). L'apôtre est non désespéré mais très inquiet (4,20).

Von Hofmann et, plus récemment, Zahn et Moffatt[1], ont pensé que les questions débattues avaient été soumises à Paul par une délégation galate ; mais, si l'apôtre avait été réellement consulté, l'épître contiendrait quelque allusion à ce fait. Zahn a cru en trouver une dans la mention de tous les frères qui sont avec Paul (1,2), mais on ne peut supposer qu'une délégation dans laquelle partisans et adversaires de

1. Von Hofmann, p. 227 ; Zahn, p. 86 ; Moffatt, p. 85. Lightfoot (p. 25) suppose que Paul avait été informé par une lettre que les Galates lui auraient envoyée en réponse aux instructions sur la collecte. Mais il n'y a aucune allusion à une lettre des Galates.

l'apôtre auraient été également représentés se soit tout entière rangée à son avis. L'épître donne l'impression que les Galates n'opposent aucune résistance à l'action des contre-missionnaires. Il est, dans ces conditions, difficile de penser que la question que posait leur prédication leur ait paru assez obscure pour justifier un recours à Paul. Il est plus naturel d'admettre que les frères sont nommés dans 1,2 pour souligner le fait que les idées exposées par Paul sont celles de tous les chrétiens[1].

Il faut donc reconnaître que nous n'avons aucune indication précise sur les conditions dans lesquelles Paul avait été informé des événements de Galatie.

La crise galate n'a certainement pas été, dans la vie et l'activité de Paul, un fait isolé ; elle apparaît nettement comme un épisode de la grande lutte engagée contre lui par les Judéo-chrétiens, lutte dont les événements du concile de Jérusalem, d'Antioche, de Corinthe et finalement l'indifférence avec laquelle l'Eglise de Jérusalem accueillera son arrestation sont les autres moments. En un certain sens, la crise

1. Sieffert. p. 37 ; Lietzmann, p. 3 ; Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 347 ; Loisy, p. 54. Lagrange (p. 3) pense que Paul ne nomme les frères que par habitude épistolaire.

galate marque un point culminant parce qu'à ce moment les adversaires de Paul se sont démasqués. Ils ne gardent plus aucun ménagement ; en même temps que son apostolat, c'est son Evangile qu'ils attaquent, la lutte se poursuit ouvertement. Paul n'a plus affaire, comme en Grèce, à des adversaires dont il ne devine pleinement ni les intentions ni le but, cela donne à sa riposte un caractère beaucoup plus direct.

III. — Analyse de l'épître

L'épître, écrite sous le coup de l'émotion éprouvée par l'apôtre lorsqu'il apprit les événements de Galatie, n'est pas une dissertation longuement méditée et rédigée avec ordre, c'est un cri d'indignation et de douleur, une explosion des sentiments de l'apôtre mêlée d'adjurations pathétiques. L'émotion perce à chaque ligne. Comme l'a dit Mac-Gregor, « c'est un flot ininterrompu, un véritable fleuve de paulinisme authentique et inimitable. C'est comme un torrent de montagne qui roule ses flots tumultueux »[1].

1. Cité par Moffatt, p. 87.

Il n'y a cependant aucun désordre dans cette lettre, sa disposition est dictée par la nature même de la thèse qu'il fallait défendre. L'introduction (1,1-9) et la conclusion (6,11-18) mises à part, on peut y distinguer trois développements principaux, le premier historique (1,10-2,14)[1], le second dogmatique (2,15-5,12), le troisième moral (5,13-6,10). Ces trois parties correspondent aux trois aspects de la thèse soutenue par Paul. Il établit d'abord qu'il est bien apôtre, et, par là, qualifié pour prêcher l'Evangile, puis il prouve la vérité de son Evangile et en met en lumière les caractéristiques principales, enfin il montre que l'Evangile tel qu'il le conçoit conduit à l'épanouissement de la vie chrétienne.

La salutation initiale (1,1-5) est, avec celle de l'épître aux Romains, la plus développée des salutations pauliniennes. Comme dans les épîtres aux Corinthiens, nous y trouvons l'affirmation de l'apostolat de Paul, mais la nature et l'origine de cet apostolat sont précisées. La formule habituelle de salutation est développée

1. Comme nous le verrons plus loin, le passage du premier au second développement se fait par un glissement insensible. Ce n'est que pour fixer les idées que nous indiquons une coupure entre 2,14 et 2,15.

par l'introduction, après la mention du nom du Christ, d'un petit résumé de son œuvre dans lequel sont indiquées à l'avance les thèses que l'épître va développer.

La salutation n'est suivie d'aucune action de grâces, mais de l'expression de la surprise de l'apôtre à la nouvelle de la brusque défection des Galates. Le changement qui s'est produit parmi eux n'est pas, comme ils le pensent, le passage d'un Evangile à un autre, car il n'y en a pas d'autre que celui qui a été prêché par Paul. Anathème sur quiconque en proclamerait un autre. L'Evangile prêché par Paul n'a pas été conçu, ainsi sans doute qu'on l'insinuait, pour s'accommoder aux goûts des hommes, sans cela Paul ne serait plus le serviteur de Jésus-Christ (1,6-10).

La notion du service de Jésus-Christ est la transition qui amène le premier développement, l'apologie de l'apostolat de Paul. Dès le point de départ, est posée l'affirmation qu'il s'agit de démontrer. Son Evangile est divin, Paul ne le tient pas d'un homme, mais d'une révélation de Jésus-Christ (1,11-12). Paul rappelle son passé, son fanatisme juif, les persécutions qu'il a dirigées contre l'Eglise jusqu'au moment où Dieu, qui l'avait choisi à l'avance, révéla son Fils en lui pour qu'il aille le prêcher aux païens.

Dès lors, Paul ne s'est plus attaché à la chair et au sang, mais il a cédé à la puissance surnaturelle qui l'avait saisi. Pour justifier cette affirmation, il raconte qu'immédiatement après sa conversion, il ne monta pas à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant lui, comme s'il avait voulu recevoir d'eux une sorte d'investiture, mais qu'il s'en alla en Arabie, puis revint à Damas (1,13-17). Suit le récit que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier[1] des relations de Paul avec l'Eglise de Jérusalem, des deux visites qu'il y fit, séparées par une période d'activité missionnaire en Syrie et en Cilicie (1,18-2,10).

L'incident d'Antioche est une autre preuve de l'indépendance de l'apostolat paulinien. Nous avons vu en quoi a consisté cet incident[2]. Paul reproduit l'apostrophe qu'il adressa à Pierre, mais il le fait très librement et ce qu'il dit vise encore plus les Galates que Pierre. L'apostrophe s'ouvre par cette question : « Comment, toi qui vis à la païenne et non à la juive, peux-tu obliger les païens à judaïser » (2,14) ? Le développement qui suit se rattache par un lien très étroit à cette question. Rien n'indique dans la phrase de Paul où se termine le discours adressé à Pierre

1. *Intr., IV*, 1, p. 218 s.
2. *Intr., IV*, 1, p. 267 s.

et où reprend l'argumentation destinée aux Galates. Formellement, le développement 2,15-21 est la suite de l'apostrophe à Pierre ; matériellement, l'argumentation vise les Galates. L'interprétation exacte de ce morceau présente de grandes difficultés, bien que son sens général soit clair. Voici comment nous croyons pouvoir le comprendre. Paul dit : « Nous, Juifs de race, mais convertis à l'Evangile de la grâce, nous avons reconnu que nous ne pouvions être justifiés par les œuvres. Nous avons cru au Christ pour être justifiés par la foi en lui et, par là, nous avons rompu avec l'économie juive qui visait à la justification par les œuvres » (2,15-16). Si, dans cette nouvelle économie, nous sommes encore pécheurs, c'est-à-dire transgresseurs de la Loi, en d'autres termes, si nous avons le sentiment de pécher en n'observant pas la Loi, alors le Christ, qui nous a poussé à cet affranchissement à l'égard de la Loi rituelle, devient pour nous un agent de péché, ce qui est absurde (2,17). Le *verset* 18 explique l'apparente contradiction qu'il y a dans l'emploi du terme de pécheur dans le sens de transgresseur de la Loi juive pour un homme qui est entré dans l'économie de la foi, pour qui, par conséquent, la Loi n'existe plus. « Si, dit Paul, je restaure après coup la Loi juive précédemment abrogée — ce

que précisément Pierre est accusé d'avoir fait à Antioche — je démontre que, pendant la période où je n'ai pas observé la Loi, celle-ci n'était pas, en réalité, abrogée pour moi, mais seulement violée par moi. Je démontre par là que j'ai été un transgresseur de la Loi ». A cette attitude, qui a été celle de Pierre à Antioche, Paul oppose la sienne qui se résume dans ces deux termes : « mort à la Loi, vie en Christ » (2,19-20). Il ne rejette pas la grâce du Christ, or ce serait la rejeter que de chercher à être justifié par la Loi, ce serait en effet agir comme s'il n'y avait pas de rédemption par le Christ, c'est-à-dire comme si le Christ était mort en vain (2,21).

La thèse introduite par ce développement, qui sert ainsi de transition entre l'apologie historique et l'apologie dogmatique, est ensuite directement défendue. C'est l'objet du second développement principal. Il s'agit de démontrer que l'Evangile exclut toute participation de la Loi à la réalisation du salut.

Les Galates à qui a été présenté le Christ crucifié, c'est-à-dire le Christ dans ce qui apporte et réalise le salut, ont-ils été ensorcelés pour vouloir revenir en arrière? L'expérience de l'Esprit a-t-elle donc été vaine puisqu'ils songent à revenir aux œuvres alors que c'est par la foi, qu'à l'exemple d'Abraham, ils ont reçu l'Esprit

et ont été justifiés (3,1-6)? L'exemple d'Abraham sert à introduire la thèse dogmatique : « Ceux qui sont de la foi (c'est–à–dire qui ne prétendent être sauvés que par la foi) sont les fils d'Abraham » (3,7). Dans *Gen.*, 18,18, Dieu dit à Abraham : « Tous les peuples seront bénis en toi »[1]. Ceci ne vise pas ceux qui appartiennent à l'économie de la Loi, car ceux-là sont maudits en vertu du principe légal : « Maudit est quiconque n'accomplira pas tout ce qui est commandé par la Loi » (*Deut.*, 27,26). Cette malédiction porte sur tous ceux qui poursuivent la justification par les œuvres, puisqu'il est écrit : « Le juste vivra par la Loi » (*Hab.*, 2,4). Le juste ne vit donc pas par ses œuvres, mais par la foi, laquelle est entièrement étrangère à l'économie de la Loi. Il ne peut donc y avoir de justification par les œuvres de la Loi (3,8-12).

La mention de la malédiction de la Loi introduit un développement sur les conditions dans lesquelles cette malédiction est levée. C'est Christ qui nous rachète de la malédiction en devenant malédiction pour nous suivant le principe : « Maudit est quiconque est pendu au

1. Le sens historique du texte n'est pas « en ta personne » mais « par comparaison avec toi », c'est-à-dire qu'on souhaitera le bonheur d'Abraham.

bois » (*Deut.* 21,23). La malédiction ainsi supprimée, la bénédiction d'Abraham peut venir sur les païens qui peuvent recevoir l'Esprit promis. L'ère de la foi succède ainsi à celle de la Loi (3 13-14).

Cette thèse appelle, du point de vue juif, une objection tirée du fait que l'économie religieuse d'Israël repose, non sur la promesse, mais sur la Loi. Paul répond que la Loi, intervenue 430 ans après la promesse, ne peut ni la supprimer ni la modifier car un contrat, une fois conclu, est irrévocable. La promesse reste donc valable malgré la Loi, mais à qui s'adresse-t-elle? Elle a été faite à Abraham et à sa descendance, καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (*Gen.*, 12,7). Prenant acte du mot au singulier qu'il lit dans le texte des LXX, et sans considérer que c'est un collectif équivalant à un pluriel, Paul conclut que la promesse n'est pas faite à toute la descendance d'Abraham, mais, dans sa postérité, à un individu qui est le Christ. Ainsi la malédiction de la Loi étant ôtée, Christ est l'héritier de la promesse faite à Abraham (3,15-18).

Incidemment, Paul introduit une autre question : si la Loi n'a plus la valeur absolue que lui conférait la théologie juive, qu'est-elle donc? Paul répond qu'elle ne vaut que jusqu'à la venue de l'héritier de la promesse, c'est-à-dire jusqu'à

l'avènement du Christ. Elle ne vient pas de Dieu mais des anges et doit non pas annuler la promesse, mais tout enfermer sous le péché jusqu'à la venue du Christ, afin d'assurer le bénéfice de la promesse à tous ceux qui croient (3,19-22). La Loi n'a donc qu'une valeur provisoire, c'est un pédagogue, c'est-à-dire un moyen non d'éducation mais de coercition qui tient l'homme en tutelle jusqu'à la venue du Christ (3,23-25). Quant aux croyants baptisés dans le Christ, ils ne sont plus ni Juifs, ni Grecs, ni hommes, ni femmes, ils sont tous un en Christ et, par là, postérité d'Abraham et héritiers de la promesse (3,26-29).

L'idée de deux économies consécutives est reprise au *chapitre* 4. Paul part d'un exemple emprunté au droit. Un héritier mineur, bien qu'en principe il soit le maître de ses biens, est soumis à des tuteurs et à des administrateurs jusqu'à la date fixée pour sa majorité. De même les Galates ont été asservis aux éléments jusqu'au moment où Dieu a envoyé son Fils pour racheter ceux qui sont sous la Loi et leur donner la qualité de fils de Dieu (4,1-5). L'expérience des Galates prouve que les croyants sont bien fils de Dieu. N'ont-ils pas reçu, en effet, l'Esprit qui leur fait crier *Abba*, c'est-à-dire Père (4,6-7)? La conclusion ainsi formulée est

transformée en un conseil pratique adressé aux Galates. Ils ne doivent pas se laisser de nouveau asservir aux forces élémentaires. A ce propos, Paul exprime la crainte d'avoir travaillé en vain (4,8-11). Par là, il est amené à rappeler son activité en Galatie et l'accueil qu'il y a reçu. Il exprime sa douleur du relâchement qui s'est produit dans le zèle des Galates et il souffre à nouveau pour eux les douleurs de l'enfantement (4,12-20).

Après cette digression de caractère personnel, Paul donne encore un argument scripturaire en indiquant que les Galates qui se réclament de la Loi en seront particulièrement frappés. C'est l'allégorie d'Agar et de Sarah ; les deux femmes d'Abraham, avec leurs fils, nés l'un selon la nature et l'autre selon la promesse, représentent deux alliances, la Jérusalem céleste et la Jérusalem terrestre. La première est en butte à l'hostilité de la seconde, tout comme autrefois Isaac a été persécuté par Ismaël. Mais de même qu'Isaac a été le seul héritier d'Abraham, c'est la Jérusalem céleste qui recueillera l'héritage de la promesse (4,21-31). L'allégorie se termine par une exhortation adressée à ceux que le Christ a appelés à la liberté. Paul affirme l'incompatibilité des deux économies. Celui qui se fait circoncire est déchu de la grâce, il n'a plus rien à

attendre du Christ, mais il est tenu d'observer toute la Loi. Il n'a pas d'autre moyen d'être sauvé. Le développement se termine par des invectives contre ceux qui troublent les Galates (5,1-12).

La dernière partie de l'épître est consacrée à la question morale. La vie du chrétien y est présentée comme le développement de la liberté chrétienne et l'épanouissement des fruits de l'Esprit (5,13-6,10). Ce développement se trouve ici, soit parce qu'il est la conséquence logique de la thèse dogmatique, soit parce qu'il était appelé par ce que Paul savait de la situation des Eglises galates, soit encore parce que la marche naturelle de sa pensée conduisait l'apôtre à traiter la question morale après la question dogmatique et à montrer ainsi que son Evangile n'avait pas, pour la vie morale, les conséquences fâcheuses que parfois on lui prêtait (*Rom.*, 3,8). Cette dernière considération ne peut d'ailleurs jouer qu'un rôle tout à fait accessoire puisque Paul n'annonce pas l'intention de se défendre contre des calomnies, comme il le fait dans *Rom.*, 3,8.

La liberté, dit Paul, — c'est le point de départ de son développement — ne doit pas servir de prétexte à la chair. Les chrétiens, loin de se dévorer les uns les autres, doivent se faire, par

amour, les serviteurs les uns des autres (5,13-15). Ceci implique l'idée que la chair est une puissance mauvaise. Ses fruits, en effet, sont opposés à ceux de l'Esprit. Les chrétiens doivent vivre de la vie de l'Esprit, car la chair et ses convoitises doivent avoir été crucifiées avec le Christ (5,16-26). Paul recommande ensuite de reprendre dans un esprit de douceur celui qui est tombé et d'accomplir la loi du Christ en portant les fardeaux les uns des autres (6,1-5). Le *verset* 6 recommande à celui qui a été instruit dans l'Evangile de faire part de ses biens à celui qui l'a instruit. Puis le développement se termine par l'affirmation que l'on ne se moque pas de Dieu, mais que ce que l'homme a semé c'est aussi ce qu'il récoltera. On ne doit donc pas se lasser de faire le bien (6,7-10).

Ici se termine l'épître telle que Paul l'a dictée. Ce qui suit est une addition de sa propre main. Il en souligne l'importance en l'écrivant en gros caractères. C'est d'abord une exhortation pressante qui ramasse toute la substance de l'épître. Ceux qui veulent vous obliger à vous faire circoncire, dit Paul, agissent ainsi parce qu'ils ne veulent pas s'attacher à la croix de Jésus-Christ. Ce qui compte, ce n'est ni la circoncision ni l'incirconcision, mais le fait d'être une nouvelle créature. Avant la salutation finale, Paul dit

encore que personne ne doit lui faire de la peine parce qu'il porte sur son corps les stigmates de Jésus, ce qui est, sans doute, une allusion aux cicatrices des coups reçus à son service (6,11-18)[1].

IV. — L'issue de la crise galate

Il serait intéressant de savoir quel fut l'effet de l'épître aux Galates et comment se dénoua la crise. Malheureusement, nous n'avons là-dessus aucun renseignement direct, et les indices que pourraient suggérer quelque conjecture sont bien minces et d'une interprétation incertaine.

Rien ne peut être conclu du fait que, lorsque Paul se rendit à Jérusalem pour y porter le produit de la collecte, il ne semble y avoir eu auprès de lui aucun représentant des Eglises galates, du moins des Eglises de la Galatie du Nord. Cela ne prouve pas que ces Eglises aient aban-

1. Paul fait un rapprochement entre les cicatrices qu'il porte et les emblèmes dont se marquaient les adeptes de certains mystères. Voir les textes et références données par Lietzmann (p. 42) et Deissmann (*Die grossen Buchstaben und die Malzeichen Jesu, Gal.* 6, dans *Bibelstudien*, p. 262 s.). Loisy (p. 201) note justement qu'il y a là une menace et non seulement une prière. S'en prendre à un homme qui porte la marque de Jésus, c'est s'en prendre à Jésus lui-même.

donné Paul et refusé de participer à la collecte organisée par lui. Rien n'établit, en effet, que, pour les Eglises galates chez lesquelles la collecte paraît avoir été organisée plus tôt qu'en Macédoine et en Grèce, Paul n'ait pas employé le système auquel il avait d'abord pensé et donné simplement aux délégués des Eglises des lettres pour Jérusalem (*I Cor.*, 16,3).

Le fait que les Eglises de Galatie sont mentionnées dans la salutation de la première épître de Pierre (1,1) ne fournit aucune indication utile. Il n'est pas certain que le terme de Galatie ait le même sens chez Paul et dans l'épître de Pierre. Et même si la mention des Eglises galates au milieu des autres Eglises d'origine paulinienne, dans la première épître de Pierre, prouvait que les Eglises galates ont continué à faire partie des Eglises pauliniennes, elle ne prouverait pas qu'elles ne s'en étaient pas séparées à un moment donné.

Dans *II Tim.*, 4,10, il est question de l'envoi d'un collaborateur de Paul, Crescens, en Galatie[1]. Il y a des raisons de supposer que, dans cette partie de l'épître, pourrait avoir été utilisé un

1. La leçon Γαλατίαν, donnée par A. D. E. F. G., etc., paraît devoir être préférée à la leçon Γαλλίαν de C. et de quelques minuscules.

fragment de lettre authentique, mais rien ne permet de déterminer ou même de conjecturer de quelle époque elle daterait. Si elle était postérieure à l'épître aux Galates, on pourrait en conclure que les Eglises de Galatie n'ont pas rompu avec Paul. Mais il n'y a là qu'une simple conjecture.

L'indication la plus directe que nous ayons sur l'issue de la crise galate nous est fournie par l'épître aux Romains. L'apôtre nous y apparaît encore tout frémissant de la lutte, mais non découragé, et on a l'impression qu'il ne vient pas de subir un douloureux échec compromettant son œuvre. On aurait aussi quelque peine à concevoir que l'apôtre ait pu entreprendre le voyage de Jérusalem au lendemain d'une campagne victorieuse des Judéo-chrétiens contre les Eglises galates.

L'ensemble de ces considérations autorise à penser — sans cependant qu'il faille regarder cette opinion comme démontrée — que l'épître produisit l'effet que Paul en attendait, que les Galates se ressaisirent et restèrent fidèles à l'Evangile qui leur avait été prêché.

V. — Date et lieu de composition

Nous n avons aucune indication directe sur le lieu et la date de composition de l'épître aux Galates. Du passage 4,20, où Paul dit qu'il voudrait revenir auprès des Galates, l'ancienne Eglise a conclu que l'apôtre était prisonnier et, pour cette raison, cherché à Rome le lieu de composition de l'épître[1]. Mais quand Paul parle de ses chaînes dans les épîtres de la captivité, il le fait avec beaucoup plus de netteté et il y a bien d'autres raisons qu'une captivité qui peuvent avoir empêché Paul de se rendre sur l'heure en Galatie.

De ce que, dans la salutation initiale, Paul nomme des frères sans mentionner l'Eglise à laquelle ils appartiennent, Ramsay[2] a conclu que ces hommes devaient être membres de l'Eglise qui était pour les Galates l'Eglise par excellence, c'est-à-dire de l'Eglise d'Antioche, d'où était partie la mission qui leur avait porté l'Evangile. Ce raisonnement ne nous convainc

1. On trouve cette idée dans un argument et une suscription qui, dans beaucoup de manuscrits, accompagnent le texte de l'épître ; cf. Von Soden, *Die Schr.*, *I*, p. 300.342.

2. Ramsay, *Expositor*, 1898, p. 404.

pas. Les Galates savaient certainement d'où Paul leur écrivait et l'indication expresse de l'Eglise à laquelle appartenaient les frères dont il fait mention était donc superflue.

En l'absence de tout indice direct, la question de lieu ne peut être résolue qu'en fonction de la question de date.

On a parfois supposé l'épître antérieure à la conférence de Jérusalem et écrite à la fin du premier voyage missionnaire[1]. Cette théorie se heurte à trois objections qui nous semblent décisives. D'abord, elle est solidaire de la théorie de la Galatie du Sud, puisqu'à l'époque considérée Paul n'avait, en tout cas, pas évangélisé la Galatie proprement dite ; en second lieu, elle est en contradiction avec les conclusions auxquelles nous avons été conduit dans notre étude de la conférence de Jérusalem[2] ; enfin, elle ne tient pas compte du fait qu'au moment où Paul écrit, il a au moins passé deux fois en Galatie (4,13).

Dans l'hypothèse de la Galatie du Sud, le terminus *a quo* de la composition de l'épître doit être placé après la première partie du second voyage missionnaire, au moment où, après avoir

1. V. WEBER, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900 ; LAKE, *Earl. Ep.*, p. 297.301 s.
2. Voir *Intr.*, *III*, p. 240 s. *IV*, 1, p. 222 s.

visité les Eglises fondées pendant le premier voyage, Paul s'enfonce dans le cœur de l'Asie-Mineure, un peu avant son arrivée à Troas, soit vers 48-49. C'est ainsi que Volkmar[1] admet que Paul écrivit immédiatement après avoir quitté la Galatie et que Clemen[2] donne comme lieu de composition Athènes et Zahn[3], Corinthe, en supposant que Paul écrit vers le début de son séjour en Grèce, au moment où il vient d'être rejoint par Silas et Timothée[4].

Si l'on admet, comme nous croyons devoir le faire, l'hypothèse de la Galatie du Nord, le ter-terminus *a quo* est l'arrivée de Paul à Ephèse, au printemps de 53. C'est là, en effet, que plusieurs critiques pensent que l'épître a été composée[5],

1. Volkmar, *Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief*. p. 37 s.

2. Clemen, *I*, p. 396 s.

3. Zahn, p. 20.

4. Notons seulement, en passant, qu'en rapprochant l'épître aux Galates des épîtres aux Thessaloniciens, on rend inexplicable la différence des salutations ; cf. Dobschütz, *Thess.*, p. 19. La même observation porte, avec plus de force encore, contre les théories qui supposent l'épître aux Galates antérieure aux épîtres aux Thessaloniciens.

5. Sieffert, p. 25 ; Lipsius, p. 11 ; Schmiedel, *E. B.*, *II*, col. 1623 ; Moffatt, p. 102 ; Loisy, p. 9 ; Lagrange, p. XXVIII. Jülicher (p. 63) et Lietzmann (p. 27) pensent que l'épître n'a pas été écrite d'Ephèse à cause de l'absence de salutations de la part des membres de l'Eglise. Ils sup-

tandis que d'autres la croient écrite un peu plus tard, soit de Macédoine, soit de Corinthe[1].

On pourrait, au premier abord, penser qu'il y a un indice à recueillir dans *I Cor.*, 16,1. Dans ce passage, qui doit dater du début de 56[2], il est question des instructions données en vue de la collecte dans des conditions qui supposent entre Paul et les Galates des relations tout à fait normales. Ceci ne peut avoir été écrit qu'à un moment où la crise n'a pas encore éclaté, ou bien où elle a été résolue dans un sens favorable. Suivant que l'on admettrait l'une ou l'autre de ces deux alternatives, on serait conduit à placer la composition de l'épître, soit tout au début du séjour de Paul à Ephèse, soit tout à la fin de ce séjour, ou même au moment où Paul avait déjà quitté l'Asie pour la Macédoine et la Grèce. Nous avons déjà indiqué que l'absence de délégués galates auprès de Paul pendant son voyage à Jérusalem ne permet pas de conclure à l'échec de la collecte en Galatie.

Ce que nous avons vu plus haut[3] sur l'histoire

posent qu'elle a été écrite au cours d'une excursion missionnaire dans la région d'Ephèse. JACQUIER (*Hist.*, *I*, p. 190) hésite entre la fin du séjour à Ephèse et la Macédoine.

1. LIGHTFOOT, p. 40.
2. Voir, p. 143.
3. Voir, p. 60 s.

de la collecte peut-il fournir une indication sur la date de composition de l'épître aux Galates? Le passage 2,10, où Paul parle sans explications de ses efforts pour donner satisfaction à la demande de secours des Jérusalémites, indique que, sans doute, au moment où il écrit, Paul avait déjà organisé la collecte dans les Eglises de Galatie et donné ses instructions. Cela ne devait avoir été fait que depuis peu et n'avait pas eu le temps de produire des résultats, sans quoi Paul les aurait mentionnés, tout comme, pour appuyer les instructions qu'il donnait aux Corinthiens, il aurait dit qu'elles s'étaient montrées efficaces en Galatie. Il résulte de cela que les instructions données aux Galates l'ont été à un moment où la crise n'avait pas encore éclaté et qu'elles ne peuvent être de beaucoup antérieures à 56.

Cette conclusion est confirmée par l'examen des relations entre la crise galate et la crise corinthienne. Dans la crise corinthienne, nous l'avons vu, Paul ne se rend pas exactement compte de la nature de l'opposition à laquelle il a affaire. Il croit être seulement en présence de gens qui contestent son apostolat et veulent profiter de son travail missionnaire pour se glisser dans les Eglises qu'il a fondées et substituer leur autorité à la sienne. Il ne semble pas

supposer que ce puisse être son Evangile même qui soit mis en discussion. S'il y a, en effet, dans la seconde épître aux Corinthiens, une très vigoureuse apologie de l'apostolat paulinien, nous n'y trouvons aucune défense ni de la justification par la foi, ni de l'abrogation de la Loi. Sans doute, il ne serait pas entièrement légitime d'assimiler de tous points la crise galate qui est relativement simple, et la crise corinthienne dans laquelle ont agi des causes assez complexes. Il est cependant tout à fait invraisemblable que ces deux crises aient été absolument indépendantes l'une de l'autre et surtout on ne pourrait comprendre, si Paul avait été déjà instruit par la crise galate de la véritable nature de l'opposition qui se dressait contre lui, comment il aurait pu, dans les lettres adressées aux Corinthiens, laisser complètement de côté la défense directe de son Evangile. L'exemple de l'épître aux Romains est, à cet égard, très caractéristique. Là, Paul veut prévenir l'action que ses adversaires pourraient exercer à Rome et il fait porter son effort sur la défense des principes de son Evangile. On est conduit par là à prendre comme terminus *a quo* de la composition de l'épître aux Galates le moment de la rédaction de la lettre E aux Corinthiens, c'est-à-dire l'automne de l'an 56. Notre épître n'a donc pas été

écrite avant la fin de l'an 56, au moment où Paul séjournait en Macédoine avant de venir faire son dernier séjour à Corinthe.

Faut-il descendre plus bas? Quelques auteurs l'ont pensé[1]. Lightfoot, en particulier, fait état des nombreux contacts et des multiples affinités qu'il y a entre l'épître aux Romains et l'épître aux Galates[2] pour soutenir que ces deux lettres ont dû être écrites presque simultanément. L'affinité entre les deux documents est, en effet, indéniable ; l'épître aux Romains est, sur nombre de points, comme une commentaire qui permet de déterminer le sens de passages obscurs de l'épître aux Galates. Mais il ne nous paraît pas légitime de conclure de ce fait à l'existence d'un contact littéraire direct entre les deux lettres, soit qu'on les considère comme composées à peu près simultanément, soit qu'admettant l'inauthenticité de l'épître aux Galates, on pense que son auteur a utilisé l'épître aux Romains. La parenté des deux lettres nous semble s'expliquer entièrement par la relation qu'elles ont l'une et l'autre avec les formules

1. Notamment LIGHTFOOT, p. 45 s. ; HARTMANN, *Das Verhältnis des Galaterbriefs zum zweiten Korintherbrief*, Z. *f. wiss. Th.*, 1899, p. 187-191.

2. Les adversaires de l'authenticité ont vu, dans ce fait, un argument à l'appui de leur thèse.

dans lesquelles Paul avait l'habitude d'exprimer sa pensée.

Entre l'épître aux Galates et l'épître aux Romains, il y a une différence de ton dont la portée est loin d'être négligeable. Ce sont les mêmes idées qui sont exposées et défendues de part et d'autre, mais avec cette différence que l'élément d'apologie personnelle est beaucoup moins accentué dans l'épître aux Romains que dans l'épître aux Galates. Dans l'épître aux Galates, c'est le frémissement de la lutte, c'est l'indignation mal contenue. Dans l'épître aux Romains, il y a plus de sérénité. L'apôtre, sans doute, est encore tout vibrant des luttes dont il sort, mais on a l'impression qu'elles sont terminées. Quelques mois se sont écoulés, ils ont permis peut-être aux Galates de se ressaisir et d'être impressionnés par l'argumentation de Paul. Ils ont permis, en tout cas, à l'apôtre, de se réconforter à la fois par son séjour en Macédoine et par les trois mois passés à Corinthe, dans lesquels son autorité rétablie en Grèce le rassure sur le sort de son œuvre, qu'il avait pu croire un moment compromis.

Il y a, dans cette circonstance, une raison qui s'oppose à ce que nous rapprochions trop l'épître aux Galates de l'épître aux Romains. Ce sera donc à la date indiquée plus haut que

nous nous tiendrons. Nous considérons l'épître aux Galates comme écrite de Macédoine à la fin de l'année 56.

VI. — Intégrité et authenticité de l'épître aux Galates

L'intégrité de l'épître aux Galates n'a pas été contestée jusque dans ces derniers temps. Voelter, si favorable cependant aux hypothèses de compilation et de remaniement, n'a pas maintenu celle qu'il avait proposée[1] et a fini par rejeter l'épître aux Galates tout entière[2]. Cependant, P.-L. Couchoud a proposé d'établir dans l'épître un enchaînement plus satisfaisant en adoptant la disposition suivante : 1,1-2,14 (ici une lacune) ; 4,12^{b}-20 ; 5,7-12.1-6 ; 2,15-4,12^{a}.21-5,1.13-6,18[3]. Cet ingénieux système a le tort de ne s'appuyer sur aucun indice positif et de ne pas tenir compte de l'état de profonde émotion dans lequel Paul a écrit aux Galates.

Nous avons résumé plus haut[4] l'histoire de la

1. Voelter, *Die Comp. der paul. Hauptbr.*, *I*, p. 89 s.
2. Voelter, *P. u. s. Br.*, p. 229-285.
3. P. L. Couchoud, *R. H. R.*, *LXXXVII*, 1923, p. 14-16.
4. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 24 s.

critique de l'épître aux Galates et rappelé comment son authenticité a été, à la suite de Bruno Bauer, rejetée par l'école radicale hollandaise aux conclusions de laquelle se sont ralliés Steck, Maehlis et Voelter. Nous nous bornerons à discuter ici très brièvement les arguments principaux que l'on a fait valoir contre l'authenticité.

S'il est vrai que l'épître aux Galates n'est pas formellement attestée avant Marcion, on peut trouver quelques réminiscences chez Polycarpe[1], et Justin paraît assez nettement faire allusion à *Gal.*, 3,10-13, dans *Dial.*, 94-95[2].

On a fait valoir contre l'authenticité de l'épître certaines particularités de son vocabulaire où l'on trouve un nombre assez élevé d'apax[3], mais on doit remarquer que beaucoup de ces mots sont des composés et que, d'ailleurs, le vocabulaire de Paul varie assez sensiblement d'une épître à une autre. Ce qu'il y a, par en-

1. POLYCARPE, 3,3 (cf. *Gal.*, 4,26), 5,1 (cf. 6,7), 6,3 (cf. 4,18), 9,2 (cf. 2,2).

2. Les contacts que l'on a cru reconnaître entre Clément Romain ou Ignace et l'épître aux Galates sont trop vagues pour qu'il vaille la peine de les relever.

3. D'après les statistiques de ZAHN (*Einl.*, *I*, p. 369), il y a, dans l'épître aux Galates, 30 mots qui ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament, 37 qui ne sont dans aucune autre épître paulinienne et qui ne se trouvent que dans les épîtres contestées.

droits, de presque un peu vulgaire dans le style de l'épître aux Galates s'explique par l'émotion sous le coup de laquelle Paul écrit[1].

Steck[2] a beaucoup insisté sur certains contacts entre l'épître aux Galates et d'autres épîtres, l'épître aux Romains en particulier. Nous avons indiqué plus haut comment les faits de cet ordre doivent être interprétés.

L'argument que l'école hollandaise a surtout développé est tiré du désaccord entre les Actes et l'épître aux Galates sur la manière de présenter les relations de Paul avec l'Eglise de Jérusalem. L'étude comparative que nous avons faite des deux témoignages[3] nous autorise à ne pas discuter ici cet argument. Nous devons cependant signaler ce qu'a d'étrange l'attitude de critiques qui jugent avec une extrême sévérité le témoignage de Paul et qui paraissent abdiquer dès qu'ils rencontrent, dans les Actes, des affirmations qu'il est possible d'opposer à celles de l'épître, alors que les contradictions, les incohérences, les lacunes évidentes du récit des Actes devraient inciter à n'en user qu'avec une extrême prudence.

1. Naegeli, *Wortschatz*, p. 78 s.
2. Steck, p. 74.
3. *Intr. III*, p. 240 s., *IV*, 1, p. 222 s.

Steck[1] dit que ce que l'épître aux Galates nous apprend sur la conversion de Paul ne dépasse pas ce que nous savons par les Actes. L'affirmation est singulière. Rien, dans le récit des Actes, ne parle d'une révélation du Fils de Dieu à Paul, mais serait-elle exacte qu'il ne serait pas par là démontré que l'auteur de l'épître aux Galates a puisé dans le récit des Actes. Dans les deux textes, l'événement est envisagé à deux points de vue très différents. Les Actes parlent d'une manifestation extérieure, l'épître d'une révélation intérieure. La différence est telle que s'il est possible d'admettre que les deux récits se rapportent au même fait, il serait inconcevable que l'un ait été déduit de l'autre.

Loman[2] a encore fait valoir contre l'authenticité qu'elle ne permettrait pas de comprendre comment l'Eglise, en possession d'un témoignage direct sur les relations de Paul avec l'Eglise de Jérusalem, aurait pu accueillir le livre des Actes qui le contredit nettement sur bien des points. L'argument peut être retourné et l'on peut demander : comment l'Eglise, en

1. Steck, p. 86.

2. Cité par Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des N. T.*, p. 28 s.

possession du livre des Actes, pourrait-elle avoir accueilli l'épître aux Galates? Les anciens n'ont pas vu plus de contradiction entre les Actes et l'épître aux Galates qu'ils n'en découvraient entre les synoptiques et le quatrième évangile.

Enfin, Pierson a cru trouver dans l'épître aux Galates elle-même des contradictions. Comment, dit-il par exemple[1], Paul, qui déclare ne pas se soucier des hommes pourrait-il avoir attaché tant de prix à montrer que son Evangile avait été approuvé par les apôtres de Jérusalem? La contradiction n'est qu'apparente. Si Paul n'a pas besoin d'approbations humaines pour être convaincu de la vérité de l'Evangile qui lui a été révélé, il ne peut, pour le succès même de son œuvre, se désintéresser de l'attitude prise à l'égard de son enseignement par les apôtres de Jérusalem et il est pour lui très important de montrer aux Galates que ceux-là mêmes dont on invoque l'autorité contre lui ont reconnu la validité de son apostolat et la légitimité de l'Evangile qu'il prêche.

Paul ne renie pas, comme le pense Pierson[2], l'autorité divine qu'il invoque à l'appui de son Evangile quand il lance l'anathème à quicon-

1. Cité par Van den Bergh van Eysinga, p. 4.
2. Cité par Van den Bergh van Eysinga, p. 6.

que, fût-ce un ange du ciel, prêcherait un autre Evangile. C'est une hypothèse à ses yeux impossible et absurde qu'il envisage quand il parle ainsi. C'est exactement comme quand il parle de lui-même comme pouvant prêcher cet autre Evangile.

Quand, dans *Gal.*, 1,20, Paul dit : « Devant Dieu, je ne mens pas », cela ne prouve pas que le récit auquel s'applique cette déclaration paraisse invraisemblable à celui même qui l'a rédigé[1], mais uniquement qu'il sait ou qu'il suppose qu'on a fait à ceux à qui il s'adresse un récit très différent de ses relations avec l'Eglise de Jérusalem.

Aucune des objections faites à l'authenticité de l'épître aux Galates dont nous venons de discuter les principales ne soulève — nous ne dirons pas de problème insoluble — mais même de sérieuse difficulté. Au contraire, la thèse de l'inauthenticité nous mettrait en présence d'inextricables complications. Elle serait en contradiction avec les faits que l'on peut regarder comme les plus certains de toute l'histoire du christianisme primitif et obligerait à substituer à l'histoire, telle qu'elle se dégage des documents, une construction entièrement arbitraire.

1. Pierson cité par Van den Bergh van Eysinga, p. 6.

La faiblesse même des arguments qu'on lui oppose constitue une démonstration éclatante de l'authenticité de l'épître aux Galates.

CHAPITRE XII

PAUL A CORINTHE. L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

I. — Le dernier séjour de Paul a Corinthe

Paul consacra à la Macédoine la fin de l'automne et le commencement de l'hiver 56. C'était la première fois qu'il y revenait depuis qu'après la fondation des Eglises de Thessalonique, de Philippes et de Bérée il avait dû quitter précipitamment cette province[1]. Nous n'avons aucun renseignement sur les quelques semaines ou les quelques mois qui s'écoulèrent entre le départ de Paul d'Asie et son arrivée en Grèce. Il se pourrait que ce soit à ce moment-là que se place la visite de l'apôtre en Illyrie (*Rom.*, 15,19), au cours de laquelle il pourrait avoir eu, un moment,

1. Sur les raisons pour lesquelles Paul n'était pas revenu plus tôt en Macédoine, voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 282.

l'intention d'hiverner à Nicomédie (*Tite*, 3,12)[1], ce qui aurait remis au printemps son arrivée à Corinthe.

Paul étant resté trois mois à Corinthe et en étant parti à la veille des Azymes (*Actes*, 20,3-6), son arrivée en Grèce doit être placée tout à la fin de l'an 56. Nous ne possédons aucun renseignement direct sur ce dernier séjour de Paul en Achaïe[2]. Nous savons seulement que l'opposition que lui firent les Juifs fut vive et que leurs intrigues l'obligèrent, au dernier moment, à modifier l'itinéraire qu'il se proposait de suivre, de Corinthe à Jérusalem.

Le dernier séjour de Paul en Grèce présente, à certains égards, une physionomie un peu particulière. Nous savons, par *Rom.*, 15,19 s., que son œuvre, dans le bassin oriental de la Méditerranée, lui paraissait achevée, mais qu'avant de chercher du côté de l'Espagne un nouveau champ d'activité, il voulait encore porter le produit de la collecte à Jérusalem. Le temps qui le séparait encore du moment où la saison lui permettrait de s'embarquer pour la Syrie devait

1. Sur la possibilité que quelques données historiques aient été conservées dans les notives des Pastorales, voir p. 313 s.

2. Sur les hypothèses qui pourraient expliquer cette discrétion, du récit voir *Intr.*, *III*, p. 288.

lui apparaître comme une sorte de période de transition, non point sans doute d'inaction — il n'en a jamais connu d'autre que celle de la prison — du moins de méditation à la fois sur le travail accompli et sur l'activité projetée. Et ce n'est sans doute pas par hasard que l'épître aux Romains, celle des lettres de Paul qui suppose le plus vigoureux effort de condensation et de synthèse de toute sa pensée, a été précisément composée à ce moment-là.

L'allure du récit des Actes confirme la manière dont nous nous représentons le caractère du dernier séjour de Paul à Corinthe et indique, elle aussi, chez l'apôtre, le sentiment que sa vie et son activité arrivaient à un tournant décisif. En effet, tandis que les Actes ne prêtent pas, en général, à Paul de projets à longue échéance, mais le montrent recevant, presque au jour le jour, les impulsions de l'Esprit, nous trouvons dans *Actes*, 19,21 s., l'indication d'un plan plus vaste formé par Paul au moment de son départ d'Asie : traverser la Macédoine et la Grèce pour aller à Jérusalem, et ensuite visiter Rome. Et, de ce plan, l'apôtre prépare à l'avance l'exécution en envoyant, devant lui, Eraste et Timothée en Macédoine[1].

1. Nous avons vu (p. 8) que l'auteur des Actes a commis

Les indications des épîtres et des Actes s'accordent donc pour nous représenter le dernier séjour de Paul à Corinthe comme un moment dans lequel l'apôtre, arrivé au terme d'une période de son activité, dresse en quelque sorte le bilan de ses expériences et de ses méditations et, d'autre part, prépare une phase nouvelle de son activité missionnaire. C'est là ce qui fait l'intérêt et l'importance particulière de l'épître aux Romains écrite à ce moment-là.

II. — Le problème de l'épître aux Romains[1]

Il semble, au premier abord, que l'on puisse à peine parler d'un problème de l'épître aux Romains. Le document qui nous a été transmis sous ce titre est une construction si puissante

une confusion à propos de l'envoi de Timothée et d'Eraste qui doit se placer sensiblement avant le moment qu'il indique. L'inexactitude du récit ne fait que renforcer notre observation sur l'importance que prend, dans les Actes, le voyage entrepris par Paul à son départ d'Asie.

1. On trouvera une bibliographie très complète de l'ancienne littérature relative à l'épître aux Romains dans Oltramare (*I*, p. 1-12). Parmi les travaux des cinquante dernières années, nous citerons : les commentaires de Godet, Neuchâtel, 1879-

et si originale, qui porte si manifestement la griffe de son auteur, que l'idée d'y reconnaître une compilation postérieure ne peut être sérieusement envisagée.

Peu d'épîtres, semble-t-il, ont été composées dans une situation qui apparaisse aussi clairement. Parvenu au terme de son activité en Orient, Paul se prépare à chercher en Espagne un nouveau terrain missionnaire. En s'y rendant, il passera par Rome et verra les chrétiens

80 ; [2]1883-90 ; B. Weiss (Meyer, *IV*) [6]1881, [9]1899 ; Oltramare, Paris, 1881-82 ; Zimmer, Quedlinburg, 1887 ; Schlatter, Stuttgart, 1887, [4]1901 ; Lipsius (*H. C.*), 1891,[2] 1892 ; Sanday-Headlan (*Int. crit. Comm.*), 1895 ; H. Kruger, *Les huit premiers chapitres de la lettre aux Romains.* Lausanne (s. d. [1899]), Lietzmann (*Hdb.*), 1906,[2] 1919 ; Jülicher (*Schr.*)[2], 1917, *II*, 223-335 ; Zahn, 1910,[3] revue par F. Hauck, 1924 (nous citons la première édition) ; Kühl, Leipzig, 1913 ; Lagrange, Paris, 1916 ; Pallis, Liverpool, 1920 ; Barth, Bern, 1919[2], München, 1923. Autres études : Grafe, *Ueber Veranlassung und Zweck des Römerbriefs*, Freiburg i. B., Tübingen, 1881 ; Mangold, *Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen*, Marburg, 1884 (antérieurement, *Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde*, Marburg, 1866) ; Walther, *Inhalt und Gedankengang des Römerbriefs*, Potsdam. 1897 ; F. Spitta, *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*, dans *Z. Gesch. u. Lit. d. Urch.*, *III*, 1, 1901 ; P. Feine, *Der Römerbrief*, Goettingen, 1903 ; G. Richter, *Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief* (*Beitr. z. Förd. christl. Theol.*, XII, 6), 1908 ; Weber, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm.* 9-11, Leipzig, 1911 ; Lütgert, *Der Römerbrief als historiches Problem* (*Beitr. z. Förd. christl. Theol.*, *XVIII*, 2), 1913.

de cette Eglise que, depuis longtemps, il a le désir de visiter (1,5-17 ; 15,19-24). L'épître date donc certainement de la dernière période du troisième voyage missionnaire de Paul. Le moment de sa composition est encore précisé par ce fait qu'avant de se mettre en route pour l'Occident, Paul doit encore porter à Jérusalem les dons des Eglises de Macédoine et d'Achaïe (15,22s.). Paul écrit donc au moment où la collecte est achevée en Macédoine et en Grèce, au début de l'an 57, pendant les trois mois qu'il passa à Corinthe avant son départ pour la Judée et, sans doute, vers la fin de ces trois mois. En se rendant à Jérusalem, il a le sentiment de s'exposer à un danger très grave. Il demande à ses lecteurs d'intercéder avec lui auprès de Dieu, « afin qu'il soit délivré de ses adversaires en Judée » (15,30-31), c'est-à-dire qu'il échappe à leurs embûches. Il y a, entre cette préoccupation et le fait, qu'au moment de son départ de Corinthe, Paul est obligé de modifier son itinéraire pour échapper à un complot des Juifs (*Actes*, 20,3), une relation si évidente qu'on peut sans témérité conjecturer que le complot des Juifs corinthiens a précisé, dans l'esprit de Paul, les appréhensions que lui causait le voyage en Judée et lui a dicté l'appel adressé aux Romains. L'épître a donc été achevée peu avant la Pâque

de 57 ; elle était destinée à préparer et à annoncer la visite de l'apôtre.

Les conditions de la composition de l'épître aux Romains paraissent donc aussi simples que claires et beaucoup d'auteurs ont eu l'impression que l'effort réclamé par l'épître portait exclusivement sur l'analyse de la pensée. Mais, quand on essaye de serrer les choses de près, les difficultés se multiplient. Le texte même de l'épître est incertain : il en a existé deux recensions sensiblement différentes. Comment expliquer ce fait et quelles conclusions faut-il en tirer? D'autre part, on a quelque peine à saisir la relation exacte de l'épître avec les circonstances qui ont amené l'apôtre à l'écrire. Pourquoi Paul a-t-il envoyé un exposé et une apologie de son Evangile aux Romains au lieu de leur annoncer tout simplement sa visite et de leur expliquer pour quelles raisons il ne pouvait la faire que dans quelques mois? Quels adversaires vise cette apologie et quel rapport y a-t-il entre eux et ceux que l'apôtre avait combattus en Galatie et en Grèce ? Dans quelles circonstances la communauté romaine à laquelle l'apôtre s'adresse s'était-elle constituée et comment peut-on expliquer que Paul, s'adressant à une communauté qu'il n'avait pas encore visitée, paraisse connaître la situation dans laquelle elle

se trouve et salue nommément plus de personnes que dans n'importe quelle autre épître? Il y a là un ensemble de problèmes[1] que l'intérêt porté à l'épître comme document de la pensée paulinienne a parfois fait quelque peu négliger mais qui doivent retenir l'attention.

III. — Analyse de l'épître

L'épître aux Romains est, de toutes les épîtres de Paul, celle qui déborde le plus nettement son cadre épistolaire. Dans beaucoup de ses parties, elle a l'allure d'un exposé objectif, d'une apologie générale de l'Evangile paulinien dont la portée dépasse l'occasion qui l'a provoquée[2]. De nombreux morceaux reproduisent certaine-

1. Schweitzer (*Gesch.*, p. 118) rapporte que Holtzmann, le maître incontesté des études néo-testamentaires à la fin du XIX^e^ siècle, ne prenait jamais l'épître aux Romains comme sujet de cours et qu'il expliquait son abstention en disant que la composition de cette lettre était, à ses yeux, trop obscure pour qu'il pût, de son plein gré, accepter de s'en occuper.

2. Voir, là-dessus, Deissmann, *L. v. O.*, p. 168 s. ; Joh. Weiss, *Ueber die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte*, Goettingen, 1897, p. 56 ; art. *Literaturgeschichte des N. T., R. G. G., III*, c. 2205 ; Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 283 s.

ment des développements que l'apôtre avait l'habitude d'utiliser dans son enseignement oral et cela explique le caractère nettement oratoire qu'ils présentent.

Dans ses grandes lignes, l'épître est disposée de la manière suivante :

INTRODUCTION (1,1-16ª)

1. Salutation initiale (1,1-7).
2. Occasion de la lettre (1,8-16ª).

RÉSUMÉ DE L'ÉVANGILE (1,16ᵇ-17)

PREMIÈRE PARTIE (1,18-11,36)

EXPOSÉ DOGMATIQUE : LA RÉDEMPTION

PREMIÈRE SECTION. — LE PÉCHÉ ET LA JUSTIFICATION (1,18-8,39).

A. *Le péché : tous les hommes sont privés de justice* (1,18-3,20).

1. Le péché des païens (1,18-32).
2. Les païens et les Juifs sont pécheurs (2,1-11).
3. La possession de la Loi ne préserve pas les Juifs (2,12-24).
4. La circoncision ne les préserve pas (2,25-3,9ª).
5. Témoignage de l'Ecriture (3,9ᵇ-20).

B. *La justification par la foi* (3,21-5,21).

1. Manifestation de la justice de Dieu qui vient de la foi (3,21-30).
2. Preuve biblique (3,31-4,25).

3. Conséquences et portée de la justification (5,1-21).

C. *La Loi* (6,1-8,39).

1. La Loi morale et non la Loi rituelle obligatoire pour le chrétien (6,1-7,6).

a) Preuve dogmatique (6,1-14).

b) Preuve tirée de la vie sociale (6,15-23).

c) Preuve juridique (7,1-6).

2. La Loi n'est pas mauvaise en elle-même (7,7-25).

3. L'Evangile met le croyant en état de satisfaire aux exigences de la Loi morale (8,1-39).

DEUXIÈME SECTION. — LE PEUPLE D'ISRAËL (9,1-11,36).

1. L'amour de Paul pour son peuple (9,1-5).

2. La promesse de Dieu subsiste (9,6-13).

3. Liberté de l'action de Dieu. Absoluité de la grâce (9,14-29).

4. Israël périt par ses propres fautes (9,30-10,21).

5. Dieu n'a pas définitivement abandonné son peuple, mais Israël s'est perdu par son incrédulité (11,1-10).

6. Effet de la chute d'Israël, effets de sa foi (11,11-32).

7. Doxologie (11,33-36).

DEUXIÈME PARTIE (12,1-15,13)

EXHORTATIONS PRATIQUES

1. Devoirs de l'amour fraternel (12,1-21).

2. Devoirs envers les autorités (13,1-7).

3. Devoirs généraux (13,8-10).
4. Devoirs de sanctification personnelle (13,11-14).
5. Devoirs des forts à l'égard des faibles, appel à l'union (14,1-15,12).
6. Bénédiction (15,13).

CONCLUSION (15,14-16,27)[1]

1. Confiance de Paul en ses lecteurs (15,14-16).
2. L'activité passée de Paul et ses projets (15,17-32).
3. Bénédiction (15,33).
4. Recommandations en faveur de Phœbé (16,1-2).
5. Salutations diverses (16,3-16).
6. Avertissement contre ceux qui causent des divisions et des scandales (16,17-19).
7. Bénédiction (16,20).
8. Salutations de la part de diverses personnes (16,21-23).
9. Doxologie (16,25-27).

INTRODUCTION (1,1-16 a)

1. La salutation (1,1-7) a une grande ampleur du fait que l'auteur y a introduit tout un résumé de son Evangile. Paul se qualifie d'esclave du

1. Nous donnons l'analyse de l'épître aux Romains d'après le texte des éditions critiques modernes, TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT, WEISS, VON SODEN (qui met les *versets* 25-27 du *chapitre* 16 entre crochets comme « appendice liturgique »), VOGELS. Ce texte qui est celui que donne NESTLE, ne diffère

Christ et d'apôtre pour la prédication de l'Evangile, ce qui amène une caractéristique de cet Evangile annoncé à l'avance par les prophètes et qui a pour objet le Fils de Dieu, né de la race de David et manifesté ou établi[1] Christ par la résurrection. C'est lui qui a confié à Paul l'apostolat pour amener à la foi tous les païens, parmi lesquels se trouvent aussi les élus, aimés de Dieu, qui sont à Rome[2].

2. Occasion de la lettre (1,8-16[a]). — L'apôtre exprime à la fois sa satisfaction de l'état florissant de la communauté romaine et son désir de la visiter. Il demande à Dieu de pouvoir porter aussi à Rome quelque don spirituel pour affermir la foi des Romains et la sienne. Jusqu'à présent, il ne l'a pas pu. L'obstacle qui l'en a empêché n'est pas directement indiqué. C'est certainement la prédication de l'Evangile ; Paul n'en rougit pas.

du texte reçu que par l'omission du *v.* 24 du *ch.* 16. Sur les diverses récensions de l'épître aux Romains, voir plus loin, p. 241 s.

1. On peut donner les deux sens au mot ὁρισθείς dans le *v.* 4. Le premier est recommandé par l'ensemble de la christologie paulinienne.

2. Dans *Rom.*, 1, 7, les mots « à Rome » ne sont pas attestés par l'unanimité de la tradition manuscrite. (Sur le problème posé par le texte de ce passage, voir, outre les commentaires, en particulier celui de LIETZMANN, p. 25 s. ; W. BENJAMIN

RÉSUMÉ DE L'ÉVANGILE (1,16ᵇ-17)

L'allusion à l'activité missionnaire de l'apôtre introduit un résumé de la doctrine qu'il prêche : « C'est la puissance de Dieu pour le salut de tous

Smith, *Adress and Destination of Saint Paul's Epistel to the Romans, Journ. of bibl. lit., XX*, 1901, p. 1-21 ; Harnack, *Zu Rom.*, 1, 7, *Z. N. T. W., III*, 1902, p. 83-86 ; Steinmetz, *Textkritische Untersuchungen zu Rom.*, 1, 7, *Z. N. T. W., IX*, 1908, p. 177-189 ; Zahn, *Comm., Exk. I*, p. 615 s.). On rencontre les trois formes suivantes du texte :

I. πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, *omnibus qui sunt Romae dilectis Dei*, maj. des mss., vulgate ; texte aussi attesté par Origène (*Johanneskommentar, ed.* Preuschen, Leipzig, 1903, p. 304). Il est vrai que, comme le remarque Zahn, p. 616 s., le texte des homélies sur Jean est mal conservé.

II. πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἀγαπητοῖς θεοῦ. Origène, d'après un scholion. (*Cod. Lawr. saec. X et cod. 47 saec XI*) qui dit de lui : τοῦ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει, οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει. (Von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des zehnten, bzw. sechsten Jahrhunderts herausgegeben nach einem Kodex des Athos Klosters Lawra*, Leipzig, 1899, *T. U., N. F., II*, 4, p. 53 ; O. Bauernfeind, *der Römerbrief des Origenes nach dem Codex von der Goltz* (*cod.* 184. *B* 64 *des Athosklosters Lawra*) *untersucht und herausgegeben, T. U.*, 44, 3, Leipzig, 1923, pp. 46, 55, 85, 91).

III. πασῖν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ, *omnibus qui sunt in caritate Dei*, G., texte que supposent ceux des manuscrits qui lisent : *omnibus qui sunt Romae in caritate Dei* (Ambrosiastre, *d. cod. Fuld.*) ou *omnibus qui sunt Romae in dilectione Dei* (*c. Amiatinus*). Dans le *Fuldensis* et l'*Amiatinus*, *Romae* doit être une addition postérieure.

On peut considérer le texte III comme dérivé du texte II,

ceux qui croient, des Juifs d'abord, des païens ensuite. La justice de Dieu, en effet, s'y révèle, justice dont le premier et le dernier mot c'est

ἐν ἀγάπῃ ayant été substitué à ἀγαπητοῖς pour rattacher quelque chose à οὖσιν qui restait en l'air. La question qui se pose est celle des rapports entre les textes I et II. W. B. Smith, Harnack, et Zahn regardent le texte II comme primitif et tiennent ἐν Ῥώμῃ pour une interpolation due au désir d'imiter les salutations des autres épîtres. Lietzmann et Steinmetz se prononcent, au contraire, pour le texte I et considèrent que ἐν Ῥώμῃ a été omis pour donner à l'épître — Steinmetz précise en vue de la lecture liturgique — une portée plus générale. A l'appui de cette manière de voir, on invoque le témoignage du Canon de Muratori qui polémise contre la théorie d'après laquelle une lettre adressée à une Eglise particulière ne viserait pas la chrétienté toute entière. Ce qui diminue singulièrement la portée de cet argument, c'est que rien ne permet de soupçonner qu'une correction semblable ait jamais été faite pour une autre épître. Comme le montre bien Harnack, le parallèle de *Eph.*, 1,1 invoqué par Lietzmann (les mots ἐν Ἐφέσῳ manquent, entre autres, dans ℵ. B.) ne porte pas puisque rien, dans cette épître, ne vise directement l'Eglise d'Ephèse et qu'il faut sérieusement douter que l'épître lui ait été primitivement adressée. Les mots ἐν Ῥώμῃ pourraient avoir manqué dans le texte primitif, peut-être parce que, comme l'a supposé Harnack, le développement insolite de la salutation a fait perdre de vue à Paul que les destinataires n'avaient pas encore été nommés. On comprend sans peine que, dans la suite, les mots ἐν Ῥώμῃ aient été ajoutés. L'absence de ἐν Ῥώμῃ, dans 1,7, n'empêche pas que l'épître doive être considérée, non comme une circulaire adressée à plusieurs Eglises à la fois, mais comme une lettre destinée aux chrétiens de Rome, à cause de 1,15 (où les mots ἐν Ῥώμῃ ne manquent que dans un témoin isolé, G) et de 15,23–29. Sanday-Headlam (p. LXXXIX) pensent que l'omission de

la foi[1], conformément à ce qui est écrit : « Le « juste vivra par la foi » (*Habacuc*, 2,4)[2].

PREMIÈRE PARTIE (1,18-11,36)

EXPOSÉ DOGMATIQUE : LA RÉDEMPTION

PREMIÈRE SECTION. — LE PÉCHÉ ET LA JUSTIFICATION (1,18-8,39).

L'exposé de la doctrine de la justification qui forme les huit premiers chapitres, s'ouvre par l'indication des conditions de fait qui rendent la justification nécessaire (doctrine du péché). Le point saillant de cette section est l'affirmation de l'universalité du péché et la démonstration que le Juif circoncis et en possession de la Loi tombe sous le coup de la condamnation. Paul passe ensuite à l'exposé de la justification opérée par la foi sans le concours des œuvres de la Loi, enfin il expose quel est le rôle véritable de la Loi.

ἐν Ῥώμῃ est une simple erreur de copiste. Ils admettent cependant (p. 12) que dans l'ancienne Eglise circulaient certains exemplaires de l'épître qui ne contenaient pas d'indication de lieu au *chapitre* 1 et où manquaient les *chapitres* 15 et 16.

1. Littéralement, qui vient de la foi et qui va à la foi.

2. On peut aussi traduire : « Celui qui a été justifié par la foi, vivra ».

A. Le péché. Tous les hommes sont privés de justice (1,18-3,20).

1. *Le péché des païens* (1,18-32). — Paul affirme le fait du péché et esquisse une théorie relative à son origine. Le péché est la conséquence de l'idolâtrie. Les hommes avaient naturellement une certaine connaissance de Dieu, mais, au lieu de lui rendre le culte qui lui était dû, ils ont adoré des images d'hommes ou d'animaux ; aussi Dieu les a-t-il abandonnés à leurs passions déréglées et ainsi l'humanité a roulé jusqu'au dernier degré de l'abjection, se livrant à des actes qui méritent la mort[1].

2. *Les païens et les Juifs sont pécheurs* (2,1-11). — Nul ne peut donc échapper à la colère de Dieu. Dans la mesure où chacun condamne le péché des autres — et il ne peut pas ne pas le condamner — il se condamne lui-même, puisqu'il accomplit les actes qu'il blâme chez autrui. En repoussant l'appel à la repentance que constitue la miséricorde de Dieu, l'homme s'amasse de la colère pour le jour du juste jugement de Dieu. Son châtiment atteindra les Juifs comme les païens.

1. Dans la pensée de Paul, la source du péché ne paraît pas être dans les passions de la chair, mais dans le déséquilibre qui résulte du fait que l'humanité a été abandonnée par Dieu.

3. *La possession de la Loi ne préserve pas le Juif* (2,12-24). — Paul insiste sur l'égalité du Juif et du païen devant le jugement de Dieu. Les hommes seront condamnés avec ou sans l'intervention de la Loi, suivant qu'ils auront péché avec ou sans la Loi. Connaître la Loi ne suffit pas, il faut encore la pratiquer. Les païens qui, sans la connaître, observent ce qu'elle prescrit, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi. Quant au Juif, il ne met pas en pratique cette Loi dont il se fait un titre de gloire.

4. *La circoncision ne préserve pas le Juif* (2,25-3,9[a]). — Après avoir montré l'inanité du privilège que les Juifs pensent tenir de la possession de la Loi, l'apôtre démontre la vanité de leur autre titre de gloire, la circoncision. Le circoncis transgresseur de la Loi est comme s'il était incirconcis. L'incirconcis qui l'observe est traité par Dieu comme s'il était circoncis. Ce qui compte, ce n'est pas la circoncision de la chair, c'est celle du cœur (2,25-29).

Cette théorie de l'égalité du Juif et du païen devant la justice de Dieu appelle naturellement une objection, car elle contredit l'idée fondamentale d'un privilège d'Israël. Quel est donc, demande l'apôtre, le privilège des Juifs et quel est l'avantage de la circoncision? Paul les déclare grands. En premier lieu, dit-il, les oracles de

Dieu leur ont été confiés[1] (3,1-2). Ici se présente une réflexion incidente : l'infidélité des Juifs ne saurait abolir la fidélité de Dieu (3,3-4). Au contraire — mais cette idée est sous-entendue — l'infidélité des hommes, par contraste, fait éclater, d'une manière plus manifeste, la fidélité de Dieu. De ce que le péché de l'homme sert ainsi à glorifier Dieu, il ne faut pas conclure qu'il perd sa culpabilité et que Dieu serait injuste en le condamnant. Une telle conclusion serait blasphématoire et Paul repousse comme une calomnie l'accusation d'avoir enseigné qu'il faut multiplier le mal pour qu'il en résulte du bien (3,5-8). Il conclut en disant que le privilège du Juif n'est pas absolu (3,9[a]).

5. *Témoignage de l'Ecriture sur l'universalité du péché* (3,9[b]-20). — Paul conclut son développement sur le péché en affirmant que tous les hommes, Juifs et païens, sont sous sa domination et il confirme cette thèse en citant toute une série de passages de l'Ancien Testament.

B. La justification par la foi (3,21-5,21).

1. *Manifestation de la justice de Dieu qui vient de la foi* (3,21-30). — En dehors de la Loi, mais

1. Ceci annonce une énumération que le développement incident interrompt et qui n'est pas reprise.

attestée par elle et par les prophètes, est manifestée une justice de Dieu par la foi pour tous ceux qui croient. Ils sont justifiés gratuitement par la foi en Jésus-Christ que Dieu a établi comme moyen de rédemption (ἱλαστήριον)[1] par son sang pour tous ceux qui croiront en lui. Paul veut dire par là que la mort du Christ réconcilie l'humanité avec lui et manifeste le pardon divin. Elle révèle aussi la justice de Dieu, c'est-à-dire explique que Dieu n'a pas été injuste lorsqu'il paraissait ne pas punir le péché. Dans cette économie, il n'y a aucune place pour la glorification de l'homme. En résumé, conclut l'apôtre, l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. Cette thèse est vraie, aussi bien pour les Juifs que pour les païens.

2. *Preuve biblique* (3,31-4,25). — La doctrine exposée par Paul, loin de renverser la Loi, la confirme. Pour justifier son système, l'apôtre peut invoquer le témoignage de l'Ancien Testament, en particulier l'histoire d'Abraham qui

1. L'emploi du terme de ἱλαστήριον n'est pas nécessairement une allusion au rituel du sacrifice de la grande fête des expiations, dans laquelle le couvercle de l'arche (*kapporet*, ἱλαστήριον) était aspergé de sang, car le terme se rencontre fréquemment avec un sens plus général, celui de moyen de rédemption. Cf. Deissmann, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, *Z. N. T.. W.*, *IV*, 1903, p. 193-212 ; Lietzmann, p. 47 s.

eut foi en Dieu et à qui cela fut imputé à justice (*Gen.*, 15,6). Il y a donc eu, dans son cas, grâce et non mérite et salaire. A l'époque à laquelle se rapporte cette déclaration, Abraham était encore incirconcis. Il est donc le père de tous les croyants, des incirconcis aussi bien que des circoncis. Il a reçu la promesse qu'il hériterait du monde. Cette promesse lui a été faite non dans l'économie de la Loi, mais dans celle de la justice qui vient de la foi. Les héritiers de cette promesse sont donc ceux qui appartiennent à cette même économie, aussi Abraham est-il le père des croyants. La foi d'Abraham, c'est la confiance qu'il a eue dans la promesse de Dieu qu'il aurait un fils, alors que toutes les vraisemblances humaines devaient l'en faire douter. Le témoignage que l'Ecriture rend à cette foi s'applique à tous ceux qui croient en celui qui a ressuscité Jésus, livré pour nos transgressions et ressuscité pour notre justification.

3. *Conséquences et portée de la justification* (5,1-21). — Le développement relatif aux conséquences de la justification se présente, non comme une constatation de fait, mais comme une exhortation[1]. Bien que la rédemption soit

1. Il en est ainsi, du moins, dans la leçon la mieux attestée (N. A. B. C. D. vg.) qui est ἔχωμεν, ce que donnent les édi-

virtuellement accomplie, l'homme continue à vivre dans la chair et il doit faire effort pour réaliser la conséquence logique de la rédemption[1]. La justification donne la paix avec Dieu. Jésus-Christ ouvre au croyant accès auprès de Dieu et lui assure l'espérance de la gloire. Aussi le fidèle peut-il être ferme et confiant au milieu de toutes ses tribulations. Si, alors qu'il était encore pécheur, Dieu a manifesté son amour pour lui, il peut donc, maintenant qu'il a été réconcilié avec Dieu, être assuré de son salut (5,1-11). Le parallèle[2] entre Adam et Jésus-Christ (5,12-21) est destiné à montrer qui est

teurs modernes. Les manuscrits G. P., etc. et le texte reçu ont ἔχομεν. LIETZMANN (p. 55), tout en reconnaissant la forte attestation de ἔχωμεν, estime que le sens exige l'indicatif et pense — puisqu'aussi bien la transformation de l'indicatif en subjonctif serait ici inexplicable — que Tertius a peut-être écrit ἔχωμεν, alors que Paul avait dicté ἔχομεν. Beaucoup d'exégètes et de traducteurs partagent ce sentiment, par exemple : B. WEISS, LIPSIUS, GODET, LOISY, KRÜGER, SEGOND, CRAMPON, *La Bible du Centenaire*. Par contre, OLTRAMARE, STAPFER, ZAHN, SANDAY-HEADLAM, LAGRANGE adoptent la leçon ἔχωμεν, ce qui nous paraît s'imposer.

1. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 259.

2. Le terme de parallèle consacré par l'usage n'est pas rigoureusement exact, puisque Paul s'attache à montrer que l'œuvre du Christ a des conséquences non pas identiques mais beaucoup plus étendues que celle d'Adam. Il y a une esquisse plus sommaire du même parallèle dans *I Cor.*, 15,45-49.

appelé à bénéficier de cette justice nouvelle. Ce parallèle n'est pas systématiquement développé et, sur bien des points, la pensée est seulement indiquée. On peut présenter ainsi la marche des idées :

1. Premier exposé (incomplet) de la comparaison (12). — Par Adam, le péché est entré dans le monde. Le second terme qui serait « Par le Christ, la justice et la vie y sont entrées », n'est pas exprimé, l'apôtre s'étant laissé entraîner à une digression.

2. Eclaircissement sur le règne du péché (13-14). — La mort a régné dans le monde comme conséquence du péché d'Adam, bien que le péché n'ait pas été imputé avant la promulgation de la Loi parce qu'il n'était pas la transgression d'un commandement.

3. Divergence entre les deux termes de la comparaison (15-17). — La grâce a un effet plus puissant que le péché, elle couvre une multitude de transgressions. Si la mort a régné par suite du péché d'un seul, à plus forte raison la grâce régnera par la justice d'un seul.

4. Deuxième énoncé du parallèle (18-19). — La condamnation vient sur tous les hommes par le péché d'un seul. La justice sera donnée à tous par l'acte de justice d'un seul. La même idée est exprimée deux fois de suite.

5. Reprise de l'éclaircissement relatif au péché et à la Loi (20-21). — La Loi est intervenue pour donner, en quelque sorte, corps au péché, afin de le faire abonder pour que la grâce puisse surabonder.

C. La Loi (6,1-8,39).

L'idée sur laquelle se termine le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, et, avec lui, tout l'exposé relatif à la justification par la foi, contient en germe le sujet du troisième développement qui est consacré à la Loi dans ses rapports avec le péché.

1. *La Loi morale et non la Loi rituelle est obligatoire pour le chrétien* (6,1-7,6). — Paul combat l'idée que, puisque l'abondance du péché a fait surabonder la grâce, l'homme serait en droit de pécher pour faire multiplier la grâce[1]. La question est introduite d'une manière très directe. Demeurerons-nous dans le péché afin que la grâce abonde? Paul répond que le croyant, baptisé dans la mort du Christ, est ressuscité avec lui à une vie nouvelle et ne peut, par conséquent, plus continuer à vivre de la vie ancienne qui est

1. Une semblable interprétation de la doctrine paulinienne a déjà été combattue dans 3,8.

celle du péché et de la chair (6,1-6). La pensée de Paul est celle-ci : Le pécheur a contracté une dette dont il s'acquitte par sa mort, salaire du péché. Sa dette payée, il n'est plus sous la domination de la Loi. En mourant, le Christ satisfait à la justice. La vie nouvelle que Dieu lui donne par la résurrection n'est plus assujettie à la puissance du péché. Il en est de même du croyant qui est uni au Christ (6,7-11). Cette argumentation est suivie d'une exhortation à rompre avec le péché (6,12-14), puis, après le raisonnement dogmatique, vient une preuve tirée de la comparaison avec la vie sociale. Si l'homme justifié n'est plus sous la domination du péché, cela ne veut pas dire qu'il puisse accomplir les actes qui, autrefois, tombaient sous la condamnation de la Loi. Celui qui a été affranchi du péché est devenu l'esclave de Dieu pour obéir à la justice. Il doit porter, pour la gloire de Dieu, les fruits de la sanctification pour aboutir à la vie éternelle, car si le salaire du péché c'est la mort, le don de Dieu c'est la vie éternelle (6,15-23). La rupture de l'homme avec le péché est encore illustrée par un exemple juridique, celui de la rupture du lien conjugal par la mort de l'un des conjoints (7,1-6).

2. *La Loi n'est pas mauvaise en elle-même* (7,7-25). — Le raisonnement de Paul pourrait

amener le lecteur à imaginer une relation organique entre le péché et la Loi, aussi l'apôtre précise-t-il sa pensée. La thèse qu'il va combattre est nettement formulée : « Que dirons-nous donc? Que la Loi est péché? Non certes » (7,7[a]). Le rôle de la Loi est de révéler le péché en transformant, par le moyen du commandement, la convoitise latente dans l'homme en une transgression formelle qui entraîne la mort. Il en résulte que le commandement qui avait été donné à l'homme pour le faire vivre, c'est-à-dire pour lui indiquer ce qu'il devait faire pour obtenir la vie, est devenu pour lui une cause de mort (7,7[b]-12). Mais Paul ne veut pas même admettre que la Loi puisse avoir indirectement fait mourir les hommes. Le but de la Loi a été de manifester le péché par l'intervention du commandement. Il en est ainsi parce que la Loi, spirituelle par sa nature, s'adresse à un homme charnel. Ce conflit de la Loi et de la chair amène la description de l'état de l'homme partagé entre le bien qu'il voudrait faire et qu'il approuve et le mal qu'il fait tout en le condamnant. Il y a en lui la loi de Dieu qu'il juge bonne et la loi du péché qui l'entraîne au mal. Paul termine cette description par l'exclamation célèbre : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort? » et, par l'action de grâces : « Grâce à

Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur » (7,13-25)[1] !

3. *L'Evangile met le croyant en état de satisfaire aux exigences de la Loi morale* (8,1-39). —

1. Le développement 7,7-25 est un des plus difficiles à interpréter de toutes les épîtres pauliniennes. Les exégètes l'ont compris de manières fort diverses que nous ne pouvons ni discuter, ni même exposer ici en détail. Les uns entendent que le moi qui est mis en scène, désigne le peuple d'Israël, le πότε de 7,8 se rapporterait alors au temps de l'innocence paradisiaque et notre passage serait un exposé psychologique général n'ayant un caractère personnel que dans la forme. Le ton de la conclusion, le fait que Paul y parle au singulier et non au pluriel, comme il le fait quand il expose des idées générales, obligent, nous semble-t-il, à écarter cette interprétation. D'autres entendent le morceau comme décrivant les expériences juives de Paul, mais l'apôtre se rend à lui-même, dans *Phil.*, 3,6, le témoignage que sa justice légale, avant sa conversion, était irréprochable. Tout au moins, faudrait-il supposer qu'en exposant ses expériences personnelles faites avant sa conversion, sous l'influence de la Loi, Paul les interprète à la lumière de sa conscience chrétienne. Pour comprendre ce passage, il faut, croyons-nous, observer que Paul entend définir une expérience qui n'est pas individuelle seulement, mais qui a une portée générale. Il faut, d'autre part, pour expliquer le dualisme que Paul décrit dans sa conscience actuelle, faire intervenir le fait que la rédemption réalisée en principe par la mort et la résurrection du Christ n'est pas achevée en fait, puisque le fidèle continue à vivre dans la chair dont il subit encore l'influence. Le morceau nous paraît donc se rapporter à deux choses différentes : d'une part, à l'expérience la Loi comme puissance qui révèle et en même temps qui provoque le péché, ceci n'ayant rien de spécifiquement chrétien, et, d'autre part, à l'état du croyant qui se débat encore sous l'action de la chair.

Paul conclut en résumant à nouveau la doctrine de la rédemption. Le péché et la mort n'ont plus d'action sur celui qui a été affranchi par l'Esprit de vie qui est en Christ. Ce que la Loi, rendue impuissante par le péché, n'avait pu faire, Dieu l'a réalisé en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché et en condamnant le péché dans sa chair. La justification fait passer l'homme de la vie de la chair à celle de l'Esprit et le rend capable d'être agréable à Dieu (8,1-8). Le chrétien ne vit plus que dans l'Esprit, c'est là la caractéristique de ceux qui appartiennent au Seigneur (8,9-11). Celui qui, par l'Esprit du Christ, a reçu l'adoption, est aussi assuré d'être associé à sa gloire future, à condition de l'avoir été d'abord à ses souffrances (8,12-17).

Par là, Paul est conduit au problème de la souffrance. Il affirme que les souffrances actuelles sont sans proportion avec la gloire qui doit être manifestée. Toute la création soupire après le moment où les fils de Dieu seront manifestés, car jusque-là elle est assujettie à la corruption. Les croyants, eux aussi, aspirent à la rédemption de leur corps, c'est-à-dire au moment où la rédemption espérée sera pleinement réalisée. Le soupir de l'Esprit vient au secours du croyant, le dirige et l'inspire dans ses prières (8,18-27). Le déve-

loppement continue par l'affirmation que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qu'il aime[1] et qu'il a prédestinés à être assimilés à l'image de son Fils (8,28-30). Puis vient la conclusion : les élus n'ont rien à craindre. Dieu qui n'a pas épargné son propre Fils, leur donnera toutes choses avec lui. Aucune puissance au monde ne peut nuire aux croyants ni les séparer de l'amour de Dieu (8,31-36).

Deuxième section. — Le peuple d'Israël (9,1-11,36).

Il n'y a aucune transition entre la doxologie qui termine la première section de l'épître et le morceau qui traite du peuple d'Israël. La question est cependant en relation très étroite avec ce qui vient d'être dit, notamment avec les explications de Paul sur le rôle de la Loi.

1. *Amour de Paul pour son peuple* (9,1-5). — Le développement s'ouvre par une déclaration solennelle de l'amour de Paul pour son peuple et de son désir d'être anathème, c'est à-dire séparé du Christ pour le salut d'Israël. La mention d'Israël amène une évocation de ses titres de gloire, c'est-à-dire la reprise de l'énumé-

1. Cette traduction nous semble préférable à celle qui est souvent donnée : « Toutes choses concourrent... ».

tion de ses privilèges qui, au *chapitre* 3, avait été interrompue par une digression. A Israël appartiennent la filialité, la gloire, les alliances, le culte, les patriarches, c'est de lui qu'est sorti le Christ selon la chair. Dieu soit béni éternellement. Amen[1] !

2. *La promesse de Dieu subsiste* (9,6-13). — Si, malgré de si éclatants privilèges, Israël a

1. Le texte porte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. G. KRÜGER (*Miszelle zu Rom.*, 9,5. *J. f. pr. Th.*, 1890, p. 160) a proposé, d'une manière très arbitraire, de rayer ces mots comme glose. Certains exégètes voient là une bénédiction pour les privilèges accordés à Israël (LIETZMANN, p. 86). Le rapprochement avec *Rom.*, 1,25. *II Cor.*, 11,31 et l' « amen » qui termine le membre de phrase sont favorables à cette interprétation. D'autres (par exemple : BURKITT, *On Romans IX, 5 and Mark, XIV*, 61, *Journ. of theol. St.*, 1904, V. 451-455 ; GÜNTHER, *Zur Exegese von Rom.*, 9,5, *St. u. Kr.*, 1900, p. 636-644) y voient une invocation du témoignage de Dieu. D'autres encore (par exemple : SANDAY-HEADLAN, p. 232-238 ; DURAND, *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul, R. B.*, 1903, p. 550-570) rapportent la phrase au Christ. Les deux interprétations sont grammaticalement possibles et un passage comme *Phil.*, 2,6, doit faire considérer comme parfaitement concevable que Paul ait pu qualifier le Christ de Dieu et l'on ne peut, comme le font BOUSSET (*Kur. Chr.*, p. 185) et LIETZMANN (p. 86), invoquer contre cette interprétation la réserve avec laquelle Paul s'exprime d'ordinaire sur la divinité du Christ. Mais le fait que l'expression « Dieu béni éternellement » est courante dans l'Ancien Testament (*Ps.* 40 (41),14 ; 71 (72),18 ; 88 (89), 53 ; 105 (106), 48, etc.) et que tous les autres passages, où se trouve l'épithète εὐλογητὸς (*Mc.*, 14,61. *Lc.*, 1,68. *Rom.*, 1,25. *II Cor.*, 1,3 ; 11,31. *Eph.*,

été rejeté, ce n'est pas que Dieu ait été infidèle à ses promesses. Celles-ci ne s'adressaient pas à l'Israël empirique, mais seulement à la descendance de David dans l'économie de la promesse. Il y a eu, en effet, élection de la part de Dieu[1].

3. *Liberté de l'action de Dieu. Absoluité de la grâce* (9,14-29). — L'idée de l'élection amène un développement sur la prédestination. Paul s'appuie sur deux déclarations de l'Ancien Testament, l'une qu'on lit dans *Exode*, 33,19 : « J'ai pitié de qui j'ai pitié et j'ai miséricorde de qui j'ai miséricorde », l'autre qui se trouve dans *Exode*, 9,16 : « Je t'ai suscité (Pharaon) pour montrer en toi ma puissance ». Ici, une objection

1,3. *I Pi.*, 1,3), se rapportent à Dieu, surtout le rapprochement avec la doxologie de *Rom.*, 1,25 recommandent nettement la première interprétation. Il se pourrait aussi que la phrase considérée ait été originairement une glose marginale. Une conjecture très ingénieuse, autrefois proposée par l'arminien Crell, a été reprise par Wrede et adoptée par Joh. Weiss (*Beitr. z. paul. Rhetor.*, p. 76) et — indépendamment d'eux, semble-t-il — par C. Strommann, *Rom.*, 9,5, *Z. N. T. W.*, *VIII*, 1907, p. 319-320. Elle consiste à lire, par un simple déplacement de mots, ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς κ.τ.λ. ou ὧν ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς κ.τ.λ. En faveur de cette conjecture, on peut faire remarquer qu'il est surprenant que, dans l'énumération des privilèges d'Israël, ne figure pas le fait qu'Israël adore le vrai Dieu. L'amen final est cependant défavorable à cette hypothèse.

1. A l'appui de l'idée d'une élection divine, Paul cite le passage *Mal.*, 1,2-3 : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü ».

se présente : Dieu peut-il condamner des hommes cependant incapables de résister à son action? Paul répond par l'affirmation de la toute-puissance de Dieu qui peut, tel un potier, modeler à sa guise des vases de colère et des vases de miséricorde et qui a appelé au salut ceux qu'il a voulu parmi les Juifs aussi bien que parmi les païens[1].

4. *Israël périt par ses propres fautes* (9,30-10,21). — Les païens qui ne recherchaient pas la justice ont obtenu celle qui vient de la foi, tandis qu'Israël, en s'attachant à la Loi, n'a pas atteint ce qu'il poursuivait, parce que la justice vient de la foi et non des œuvres. Aussi Israël s'est-il heurté à la pierre d'achoppement (9,30-33). Le rejet d'Israël était d'ailleurs annoncé par l'Ecriture. Ici encore, Paul affirme son attachement pour son peuple, il lui rend ce témoignage qu'il a du zèle pour Dieu, mais un zèle qui n'est pas éclairé En tentant de la réaliser par eux-mêmes, les Israélites ont méconnu le véritable caractère de la justice de Dieu, car ils n'ont pas compris que celui qui veut l'atteindre doit, par le Christ, être affranchi de la Loi (10,1-4). La Loi, en effet, d'après le témoignage de Moïse,

1. Ceci est confirmé par la citation d'*Osée*, 2,25, et d'*Esaïe*, 10,22 s.

repose sur le principe de la rétribution formulé dans cette déclaration : « Celui qui aura fait cela vivra » (*Lévit.*, 18,5). L'économie de la foi est, au contraire, caractérisée par une déclaration du Deutéronome (30,12 s.). Dans le texte original, cette parole se rapportait au commandement que l'homme n'a pas besoin d'aller chercher au ciel ou dans l'abîme, mais que Dieu a mis dans son cœur. Paul la rapporte à la prédication de la justification par la foi qu'il n'est pas besoin d'aller chercher dans le ciel, comme si le Christ n'en était pas descendu, ni dans l'Hadès, comme si le Christ n'en était pas remonté, mais qui est dans le cœur du croyant, où elle a été apportée par la prédication de l'Evangile. Pour être sauvé, il faut confesser le Seigneur Jésus et croire que Dieu l'a ressuscité. Celui qui a cette foi-là, l'Ecriture déclare qu'il ne sera pas confondu (*Es.*, 28,16), car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (10,5-13). Ceci suppose la prédication de l'Evangile et justifie la mission de ceux qui, comme l'apôtre, en ont été chargés (10,14-15). Mais l'Ecriture, en annonçant cette prédication, a aussi déclaré qu'elle ne serait pas écoutée par Israël et que Dieu exciterait la jalousie du peuple élu en en appelant un autre (10,16-21).

5. *Dieu n'a pas définitivement abandonné son*

peuple, mais Israël s'est perdu par son incrédulité (11,1-10). — Il ne faudrait pas conclure de là que Dieu a définitivement abandonné son peuple. Paul a lui-même le sentiment de n'avoir pas cessé de faire partie d'Israël. Elie parlait autrefois d'un petit reste qui n'avait pas fléchi le genou devant Baal (*I Rois*, 19,18) ; actuellement, de même, subsiste un petit reste élu non selon les œuvres mais selon la grâce. L'élection est intervenue parce qu'Israël n'a pas obtenu la justification par les œuvres (11,1-10).

6. *Effets de la chute d'Israël. Effets de sa foi* (11,11-32). — Le rejet d'Israël n'est pas définitif. Il motive l'appel des païens qui, à son tour, doit exciter sa jalousie. Si la chute du peuple élu a causé l'enrichissement des païens, que sera donc l'achèvement de sa destinée (11,11-12)? Par cette idée, les païens sont exhortés à ne pas tomber dans l'orgueil. C'est ici que Paul développe sa comparaison de l'olivier franc et de l'olivier sauvage[1]. Israël est destiné à être

1. La manière dont cette comparaison est développée est intéressante à considérer. Elle montre que Paul élabore son image par construction, c'est ce qui explique qu'elle contienne tant de détails sans contact avec la réalité ou en contradiction avec elle, tels que l'idée d'un rameau sauvage greffé sur un tronc franc, ou celle d'un rameau greffé à nouveau sur le tronc d'où il a été coupé.

sauvé : puisque quelques-uns de ses membres ont cru c'est que la masse entière est destinée à la rédemption[1]. Israël est comparé à un olivier franc dont les branches ont été coupées ; à leur place a été greffé un rameau d'olivier sauvage, les païens. Ceux-ci ne doivent pas être orgueilleux, car, ce qui les fait vivre, c'est la sève que leur communique le tronc qui est Israël. En outre, les païens pourraient, à leur tour, être rejetés et Israël greffé, de nouveau, à sa place primitive (11,13-24).

La pensée exprimée dans l'image de l'olivier est ensuite directement exposée. La théorie du sort d'Israël est présentée comme un mystère, c'est-à-dire comme un vérité que Dieu a, d'une manière surnaturelle, révélée à l'apôtre. L'endurcissement d'Israël n'est que provisoire et destiné à provoquer l'entrée des païens dans l'économie du salut, ensuite Israël se convertira et sera sauvé, car les décrets de Dieu dont il est l'objet sont immuables (11,25-32)[2].

1. On pourrait aussi comprendre que les prémisses d'Israël sont non les Juifs qui ont cru, mais les patriarches. La pensée de Paul est difficile à saisir à cause de l'incohérence de l'image qu'il emploie.

2. Spitta (p. 159 s.) estime qu'il y a une certaine contradiction entre la théorie du rejet d'Israël, exposée dans 9,30-10,21, et la perspective de son salut final, dans 11,11-36. Il en

7. *Doxologie* (11,33-36). — L'exposé de ce plan divin est suivi d'une doxologie dans laquelle l'apôtre célèbre la profondeur et la richesse de la sagesse de Dieu de qui tout vient, par qui et pour qui tout est.

SECONDE PARTIE (12,1-15,13)

EXHORTATIONS PRATIQUES

La seconde partie de l'épître qui contient des exhortations pratiques, est simplement juxtaposée à la première. Elle s'ouvre par une exhortation adressée aux lecteurs pour qu'ils offrent leurs corps à Dieu en sacrifice vivant et saint et en se conformant à sa volonté qui est bonne, agréable et parfaite (12,1-2). Ce conseil est relié à ce qui précède par un « donc » qui a une portée générale et doit viser, non la théorie relative au peuple d'Israël, mais la doctrine de la justification par la foi en général.

conclut que les deux morceaux n'ont pas été écrits en même temps. Il voit, dans 11,11 s., une addition faite par Paul au moment où il a transformé un écrit antérieur en lettre aux Romains. Cette conclusion ne nous paraît pas s'imposer. D'abord, 11,11 s. est bien dans le prolongement de l'affirmation catégorique de 11,1-2 : « Dieu n'a pas rejeté son peuple », et il faut remarquer que la théorie de 11,11 s. est présentée comme un « mystère », c'est-à-dire comme une affirmation de la foi qui dépasse les données de l'expérience et même peut, dans une certaine mesure, être en contradiction avec elles.

Les divers conseils donnés dans la seconde partie de l'épître se suivent sans qu'il soit toujours possible de reconnaître les raisons qui ont dicté la disposition adoptée. Un premier développement (12,3-21) vise les devoirs de l'amour fraternel. Chacun doit éviter l'orgueil et se tenir à la place que Dieu lui a assignée. Cette exhortation est illustrée par l'image du corps et des membres.

Au *chapitre* 13, nous trouvons un paragraphe relatif aux devoirs des fidèles à l'égard des autorités constituées. Leur pouvoir vient de Dieu, il faut s'y soumettre, notamment en payant l'impôt et le tribut (13,1-7).

Le chrétien ne doit rien devoir à personne, sinon l'amour fraternel qui est l'accomplissement de toute la Loi (13,8-10). Suit une exhortation à la sanctification et à la vigilance motivée par l'imminence de la parousie (13,11-14).

Au commencement du *chapitre* 14, s'ouvre l'important développement sur les devoirs des forts à l'égard des faibles, c'est-à-dire de ceux qui ont des scrupules relatifs à certains aliments ou à l'observation de certains jours (14,1-15,13). Paul recommande d'abord de les supporter sans entrer dans la discussion de leurs théories (14,1). La consommation des viandes est une chose indifférente. Celui qui la croit permise ne doit

pas mépriser celui qui se l'interdit et réciproquement (14,2-3). C'est à Dieu qu'il appartient de juger l'un et l'autre. Personne n'a le droit de juger le serviteur d'autrui, c'est-à-dire le serviteur de Dieu. Chacun agit pour Dieu, car c'est pour devenir le Seigneur des vivants et des morts que le Christ est mort. C'est à Dieu que chacun aura à rendre compte de ses actes (14,4-12).

Après avoir ainsi condamné les jugements portés par les uns sur les autres, Paul définit l'attitude à prendre. Il faut, avant tout, éviter d'être pour les frères une cause de scandale et de risquer de causer, pour une question de nourriture, la perte d'un frère pour qui le Christ est mort (14,13-15). Il vaut mieux s'abstenir d'un aliment que de pousser, par son exemple, un frère à un acte qui, pour lui, serait un péché (14,16-23). Les forts doivent porter les fardeaux des faibles et venir à leur secours comme le Christ s'est chargé de nos faiblesses et est devenu, pour nous, le serviteur de la circoncision, c'est-à-dire a accepté, à cause de nous, le joug de la Loi (15,1-12). Suit une bénédiction (15, 13).

CONCLUSION (15,14-16,27)

Après avoir exprimé la confiance qu'il a dans ses lecteurs et leur avoir dit qu'il leur a écrit

pour leur rappeler la mission qu'il a reçue de prêcher l'Evangile aux païens (15,14-16), Paul jette un coup d'œil sur son activité passée. Depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, il a porté l'Evangile en prenant pour principe de ne pas travailler sur le fondement posé par un autre, c'est-à-dire de ne prêcher que là où le Christ n'avait pas encore été nommé. Maintenant que, là où il est, il n'y a plus de place pour son activité, il va pouvoir, en se rendant en Espagne, réaliser le désir qu'il a depuis longtemps de voir les Romains. Il faut auparavant qu'il porte à Jérusalem le produit de la collecte, puis il viendra à Rome, d'où il partira pour l'Espagne (15,17-29). Il demande aux Romains de prier (littéralement de combattre avec lui par leurs prières) pour qu'il soit délivré de ses adversaires en Judée et pour que l'offrande qu'il porte soit bien accueillie par les chrétiens de Jérusalem (15,30-32). Il termine par une bénédiction : « Que le Dieu de paix soit avec vous tous » (15,33).

Au commencement du *chapitre* 16, nous trouvons une recommandation en faveur de Phœbé, diaconesse de l'Eglise de Cenchrée (16,1-2), puis une longue série de salutations envoyées par Paul (16,3-15), une salutation générale et une salutation de la part des Eglises du Christ (16,16).

Après cela, on lit encore un avertissement contre ceux qui causent des divisions et des scandales. Il faut se détourner d'eux, car ils ne servent pas notre Seigneur Jésus-Christ, mais leur ventre. Paul se réjouit de ce qu'on parle partout de l'obéissance des Romains. Le Dieu de paix écrasera Satan sous leurs pieds (16,17-20[a]). Puis vient une bénédiction : « La grâce de notre Seigneur Jésus soit avec vous » (16,20[b]).

Dans les *versets* 16,21-23, des salutations sont envoyées par quelques compagnons de Paul[1]. Enfin vient une doxologie développée : « A celui qui est capable de vous affermir selon mon Evangile et selon la prédication de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère scellé depuis des temps éternels mais aujourd'hui révélé par des écrits prophétiques par l'ordre du Dieu éternel, pour amener tous les païens à l'obéissance de la foi, au Dieu unique et sage, par Jésus-Christ, à lui seul soit la gloire aux siècles des siècles ! Amen » (16,25-27)[2].

1. Quelques manuscrits (D. E. F. G. L.) placent ici (c'est le *verset* 24 du texte reçu) une bénédiction qui répète, sous une forme un peu plus brève, celle du *verset* 20[b] : « La grâce de notre Seigneur Jésus soit avec vous tous ».

2. Les manuscrits P. 33.436 ajoutent encore : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous » (cf. *v.* 24 du texte reçu).

IV. — Les diverses recensions de l'épître[1]

La tradition du texte des deux derniers chapitres de l'épître aux Romains présente une incertitude comme on n'en constate de semblable dans aucune autre partie des épîtres.

1. *Doxologie finale* (16,25-27).

I. Elle se trouve à la fin de l'épître, dans les manuscrits ℵ. B. C. D. E. 91.263.436.614, etc., et dans les versions latines, la *peschito*, les versions bohaïrique et éthiopienne, etc.

II. Elle se trouve à la fin du *chapitre* 14, dans le manuscrit L et dans la majorité des manuscrits antiochiens (famille K de von Soden), dans le fragment gothico-latin de Wolfenbüttel (*codex Guelferbytanus*), dans le fragment latin de Monza I $\frac{2}{5}$. Cette disposition est attestée par Origène, Chrysostome, Théodoret, Oecumenius, Théophylacte.

III. Elle est à la fois à la fin du *chapitre* 14 et à la fin du *chapitre* 16 dans les mss. A. P. 33. *l*. 934.

1. Sur cette question, voir, outre les commentaires, Lake, *Earl. Ep.*, p. 335 ss. ; De Bruyne, *Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains*, *Rev. Benédictine*, 1908, p. 423 ss. ; *La finale marcionite de la lettre aux Romains retrouvée*, *Rev. Bénéd.*,

IV. Elle paraît avoir complètement manqué dans l'archétype Z, dont dérivent les mss. D. F. G. Les deux manuscrits G et F sont des gréco-latins qui datent du IX^e siècle, ils ont été copiés dans deux couvents assez voisins. Le manuscrit G (*Boernerianus*), conservé à Dresde, provient du couvent de Saint-Gall ; le manuscrit F (*Augiensis*), conservé à Oxford, du couvent de Reichenau. Ces deux manuscrits, étroitement apparentés, paraissent avoir été copiés sur le même original (X) qui ne contenait pas la doxologie. G laisse un blanc après 14,23, ce qui fait supposer ou que la doxologie était donnée à cette place dans sa source, mais marquée d'astérisques ou d'autres signes qui la désignaient comme inauthentique ou suspecte, ou plutôt qu'elle n'y était pas, mais que le copiste connaissait d'autres manuscrits qui la donnaient à cette place et qu'il avait l'intention de la leur emprunter. F ne laisse pas de blanc, mais donne la doxologie en latin seulement et à la fin.

Le témoignage de X (original de F. G) est indirectement confirmé par celui d'un autre

1911, p. 133-142 ; RIGGENBACH, *Die Textgeschichte der Doxologie Rom.*, 16,25-27, *N. Jahrb. f. d. Th.*, 1894, p. 350-363 et surtout P. CORSSEN, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefs*, *Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 1-45. 97-102 (Etude fondamentale à laquelle nous renvoyons, une fois pour toutes).

très important manuscrit des épîtres, le *Claromontanus* (D, gréco-latin du VI^e^ s., Paris). D. a bien la doxologie à la fin de l'épître aux Romains, mais elle n'a pas dû être copiée sur le même original que le reste de l'épître. A part les premiers mots, elle n'est pas accentuée, tandis que le corps de l'épître l'est, et elle est disposée en stiches (lignes d'égale longueur), tandis que le reste de l'épître est disposé en *kola* (lignes déterminées par le sens).

Le fait que l'original de F. G, d'une part, et celui de D, de l'autre, ne contenaient pas la doxologie ainsi que l'affinité qu'il y a entre les textes de F. G et de D, a conduit Corssen à supposer que D et X pourraient bien provenir d'un même archétype Z. La parenté des manuscrits pourrait alors être représentée par le schéma ci-joint (schéma I).

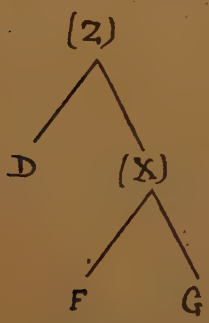


Schéma I

L'absence de doxologie est encore attestée par le fragment gothique de Milan[1], par

1. Peut être apparenté à D, à cause de certains rapports dans la disposition colométrique.

le manuscrit latin *Ambrosianus E. inf.* (IX^e-X^e s.), par Marcion et par Priscillien.

2. *Recension longue et recension courte*

La forme du texte qui mettait la doxologie à la fin du *chapitre* 14 paraît se rattacher à une recension qui ne contenait que les quatorze premiers chapitres. Cette recension n'a pas été directement conservée. Son existence, cependant, ressort avec certitude des faits suivants :

1. Marcion, d'après le témoignage d'Origène (*Comm. Rom.*, dans la trad. de Rufin, X, 43, *Lomm.*, *VII*, 453) et de Tertullien (*adv. Marcionem*, V, 14), avait une édition de l'épître aux Romains ne comprenant que les quatorze premiers chapitres.

2. Tertullien, Irénée et probablement Cyprien[1], n'ont pas cité les deux derniers chapitres.

3. Les sommaires (*breves*) du *codex Amiatinus* de la Vulgate (Florence, VIII^e s.), reproduits dans de nombreux manuscrits, ne comprennent pas les *chapitres* 15 et 16, excepté la doxologie. Il n'y a non plus aucune trace de ces

1. HANS VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, *T. U., N. F., III*, Leipzig, 1909, p. 592.

chapitres dans les sommaires du *Fuldensis* (Fulda, VI^e s.)[1].

4. Z, l'original commun de D et de F. G, ne contenait sans doute pas ces deux chapitres. Dans les *chapitres* 1 à 14, en effet, les manuscrits D. F. G ont un texte qui présente nettement des caractères occidentaux. Dans les *chapitres* 15 et 16, ils ont une série de leçons d'un caractère différent, ce qui doit faire penser que ces deux chapitres ont été ajoutés d'après un autre manuscrit, ou plutôt qu'entre Z et X il faudrait placer un autre manuscrit hypothétique, Y, qui

1. Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Age*, Paris, 1893, p. 313-314. Zahn (*Einl.*, *I*, p. 280), reprenant une théorie de Riggenbach (*N. Jahrb. f. d. Th.*, 1894, p. 350 s.), a supposé une lacune dans la capitulation de l'*Amiatinus*. Lake (*Earl. Ep.*, p. 336) a bien montré que c'était là une hypothèse entièrement arbitraire. D'autres, comme Hort (cité par Sanday-Headlan, p. XCVI) et Lagrange (p. LXIV), ont pensé que la recension courte n'était qu'une édition liturgique dans laquelle les deux derniers chapitres avaient été laissés de côté comme ne se prêtant pas à la lecture publique. Cette hypothèse doit être écartée, car on ne comprendrait pas pourquoi des éditions semblables n'auraient pas été faites pour les autres épîtres de Paul. Pour ne donner qu'un seul exemple, tout le *chapitre* 16 de la première épître aux Corinthiens se prête aussi mal à la lecture publique que les deux derniers chapitres de l'épître aux Romains ; en outre — et ceci nous paraît encore plus décisif — si l'hypothèse proposée pouvait, à la rigueur, expliquer la suppression de *Rom.*, 15,14-16,23, elle n'expliquerait nullement celle de *Rom.*, 15,1-13.

aurait combiné aux *chapitres* 1 à 14, empruntés à Z, les *chapitres* 15-16, provenant d'une autre source. Notre premier schéma doit donc être modifié de la manière représentée dans le schéma II.

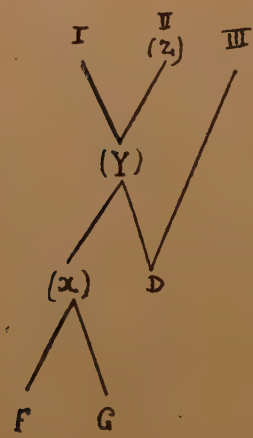


Schéma II

Il y a une relation étroite entre l'existence de deux recensions et les places diverses occupées par la doxologie qui a servi de conclusion à l'une et à l'autre et qui, exceptionnellement, par combinaison des deux systèmes, a été mise à la fois au *chapitre* 14 et au *chapitre* 16. Toutefois, le problème posé par la doxologie n'est pas entièrement résolu par là. Il reste, en effet, à expliquer l'existence d'une édition sans doxologie.

Les constatations relatives à la tradition du texte nous conduisent ainsi à un double problème, celui de l'authenticité des éléments propres à la recension la plus complète, c'est-à-dire des *chapitres* 15,1-16,23, d'une part, de la doxologie de l'autre.

3. *La question de l'authenticité des chapitres* 15,1-16,23

Baur[1] a soutenu que les deux derniers chapitres de l'épître aux Romains étaient inauthentiques. La principale raison qui lui dictait cette opinion était qu'il lui paraissait impossible que Paul ait écrit que le Christ s'était fait « le serviteur de la circoncision » (15 8). Cette opinion était inspirée par une conception beaucoup trop étroite du paulinisme. Pour en montrer la fausseté, il suffit de rappeler que, pour Paul, c'est la mort du Christ qui abroge la Loi. Celle-ci était donc encore valable pendant la vie du Christ qui, étant né au sein du peuple juif, a dû s'y soumettre. S'il fallait penser que l'apôtre n'a pas pu écrire que le Christ avait été le serviteur de la circoncision, il faudrait aussi déclarer inauthentique la phrase de l'épître aux Galates sur Dieu qui a envoyé son Fils, né sous la Loi, pour racheter ceux qui sont sous la Loi (*Gal.*, 4,4-5).

Si nous examinons, en eux-mêmes, les élé-

1. Baur, *Tüb.* Z., 1836, p. 97.144 ; *P.*, *II*, p. 395 ss. L'opinion de Baur a été, dans l'école de Tübingue, admise par Schwegler, Holsten et Zeller, mais rejetée par Hilgenfeld, Pfleiderer, Weizsäcker. Elle a aussi été discutée et écartée par Renan (*St. P.*, p. LXXI).

ments constitutifs des *chapitres* 15 et 16, nous ne découvrons aucune raison d'en contester l'attribution à Paul. L'affirmation de leur inauthenticité soulèverait, au contraire, d'inextricables difficultés.

Un premier morceau, terminé par une bénédiction (15,1-13), est consacré à la question des faibles et des forts. C'est la conclusion de ce qu'on lit au *chapitre* 14 et cette conclusion est si exactement dans la ligne du développement du *chapitre* 14 qu'il serait vraiment extraordinaire qu'un rédacteur postérieur soit si complètement entré dans la pensée de Paul. Il faut ajouter qu'autant il est naturel que Paul ait rédigé cette conclusion, autant il serait inexplicable qu'un rédacteur hypothétique ait jugé nécessaire de l'ajouter.

La fin du *chapitre* 15 (14-33) contient une série de renseignements sur la situation dans laquelle se trouve Paul, sur ses projets et les raisons qui l'obligent à ajourner, pour quelques mois encore, la visite qu'il veut faire aux Romains. La présence de ces indications dans l'épître est toute naturelle. Il faut même dire que leur absence surprendrait. Rien, dans toute cette fin de chapitre, n'est donc suspect. Par contre, si cette partie avait manqué et si un rédacteur postérieur avait jugé à propos de

combler ce qui lui aurait, à bon droit, paru être une lacune inexplicable, on ne comprendrait pas où il aurait puisé les renseignements utilisés pour rédiger cette partie de la lettre. Ni les Actes ni les épîtres ne parlent de l'Illyrie ou d'un projet de voyage en Espagne. Si ce qui est dit de la collecte était tiré des épîtres aux Corinthiens, on ne comprendrait pas pourquoi la Galatie, dont il est question dans *I Cor.*, 16,1, ne serait pas mentionnée à côté de l'Achaïe et de la Macédoine[1]. Si les indications que les Actes (20,3), donnent sur le complot formé par les Juifs, au moment où Paul va s'embarquer pour la Syrie, pourraient expliquer que le rédacteur ait fait demander par l'apôtre aux Romains qu'ils combattent avec lui par leurs prières, pour qu'il soit délivré des incrédules en Judée, rien n'expliquerait l'inquiétude que la même demande révèle chez Paul sur l'accueil que les chrétiens de Judée feront à l'offrande des Eglises de la Diaspora.

Ni la recommandation en faveur de Phœbé (16,1-2), ni les salutations envoyées dans 16,3-16 ou dans 16,21-23 ne contiennent rien qui ait pu présenter un intérêt quelconque à un autre

1. On peut ajouter et l'Asie, à cause de la mention des Asiates Tychique et Trophime dans *Actes*, 20,4.

moment que celui où Paul écrivait ou dictait sa lettre.

Il ne serait sans doute pas inconcevable qu'un rédacteur postérieur, songeant à la situation qui existait de son temps, ait attribué à Paul un avertissement contre ceux qui causent des divisions et des scandales, mais il n'y a rien dans cet avertissement qui ne puisse être paulinien et la place étrange qu'il occupe s'explique mieux si c'est une note autographe ajoutée par Paul lui-même, comme il avait l'habitude de le faire[1], que s'il fallait y voir une addition postérieure.

La conclusion générale à laquelle nous aboutissons est donc que l'ensemble du morceau 15,1-16,23 est bien authentiquement paulinien[2].

4. *La question de l'authenticité de la doxologie*

Déjà l'hésitation de la tradition manuscrite, quant à la place occupée par la doxologie, serait une raison d'en suspecter l'authenticité. Cepen-

1. Sur les additions autographes dans les lettres de Paul, voir *Intr., IV*, 1, p. 46. Après cette note de sa main, Paul aurait encore, peut-être après avoir lu ou fait lire sa lettre à ses collaborateurs, dicté les salutations de la part de ses compagnons. Celles-ci constitueraient ainsi un véritable post-scriptum. Ainsi s'expliquerait la place de la bénédiction au *verset* 20[b] et non après le *verset* 23.

2. C'est d'ailleurs l'opinion courante parmi les critiques actuels.

dant, le jugement définitif ne peut reposer que sur l'examen direct du texte.

L'idée centrale de la doxologie est celle de la révélation d'un mystère caché depuis l'éternité et maintenant révélé par des écrits prophétiques. La majorité des interprètes entend que ces écrits sont les livres de l'Ancien Testament qui, d'après Paul, rendent témoignage à l'Evangile (cf. *Rom.*, 1,2 ; 3,21, etc.)[1]. Mais notre texte ne dit pas que l'Evangile a pour lui le témoignage des prophètes, il dit qu'il a été révélé dans les temps récents (νῦν) par des écrits prophétiques. Ce n'est pas là une idée paulinienne. Pour Paul, l'Evangile a été révélé par le Christ et cette révélation, ôtant le voile qui empêchait de comprendre le sens profond des écrits de Moïse et des prophètes, a permis de voir qu'ils rendaient témoignage au Christ (*II Cor.*, 3,15-16). La révélation du Christ, rendant possible l'intelligence des prophètes, est un élément trop important de la pensée paulinienne pour qu'il puisse être sous-entendu. Les seuls écrits par lesquels l'Evangile puisse être révélé sont des écrits chrétiens, mais cela nous transporte à une époque bien posté-

1. B. Weiss, p. 611 ; Sanday-Headlan, p. 434 ; Zahn, p. 589 s. ; aussi Lipsius, p. 206, et Lietzmann, p. 124, qui, cependant, jugent la doxologie inauthentique. Dans sa première édition (p. 77), Lietzmann la tenait pour authentique.

rieure à Paul, au plus tôt à celle de Marcion. Il ne nous semble pas que la doxologie puisse être plus ancienne[1].

Le fait que la doxologie insiste sur l'idée que l'Evangile a été inconnu de toute éternité et révélé seulement dans les derniers temps et qu'elle n'invoque pas, comme le christianisme apostolique aimait à le faire, l'idée que l'Ancien Testament lui rend témoignage permet même d'aller plus loin et de dire que la doxologie doit être marcionite[2]. Sans doute, elle n'est pas

1. Dans sa première édition (p. 77), LIETZMANN indiquait comme un argument décisif, pour l'authenticité de la doxologie, le fait qu'elle aurait été imitée dans *Eph.*, 3,20-21 et *Jude*, 24-25. Il ne revient pas sur ce point dans la seconde édition. Il est facile de voir que la relation littéraire peut être l'inverse de celle qu'il avait d'abord supposée. C'est ce que paraît impliquer la thèse de non-authenticité qu'il soutient maintenant. REICHE et KREHL, dans leurs commentaires (1833 et 1845), paraissent avoir été les premiers à contester l'authenticité de la doxologie (d'après B. WEISS, *Einl.*, p. 236). Parmi les exégètes qui se prononcent contre l'authenticité, nous nommerons, d'après MOFFATT, p. 135, et avec lui : HILGENFELD, SCHÜRER, LIPSIUS, VON SODEN, PFLEIDERER, HOLTZMANN, WEIZSÄCKER, JÜLICHER, SCOTT, CORSSEN. Parmi les partisans de l'authenticité, nous nommerons : B. WEISS, OLTRAMARE, SPITTA, SANDAY-HEADLAN, ZAHN.

2. L'origine marcionite de la doxologie, soutenue, semble-t-il, pour la première fois, par LUCHT (*Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs*, Berlin, 1871), est admise par HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*², *T. U., XLV*, Leipzig, 1924, p. 165 s. ; par Ed. MEYER, *Ursp. u. Anf., III*,

l'œuvre de Marcion puisque son texte s'arrêtait au *verset* 23 du *chapitre* 14, mais c'est dans un milieu marcionite qu'elle a été composée.

5. *L'origine des deux recensions*

Ce serait donc dans le milieu marcionite que serait apparue d'abord la recension en 14 chapitres, puis cette recension augmentée de la doxologie[1]. La recension en 16 chapitres sans doxologie serait primitive. Cette même recension, augmentée de la doxologie, résulterait d'une combinaison des éditions catholique et marcionite[2]. On pourrait donc représenter approximativement l'histoire du texte par le schéma III que l'on trouvera à la fin du volume.

Ce système, cependant, paraît appeler deux objections. La première est que la recension courte ne se rencontre pas seulement dans ces cercles marcionites, mais aussi dans des milieux appartenant à la grande Eglise. Est-il vraisemblable que celle-ci ait emprunté son texte de

p. 469, n. 2, et par H. Delafosse, *Nouvel examen des épîtres pauliniennes*, *R. H. R.*, *XC*, 1924, p. 199 ; *Epître aux Romains*, p. 89-93.

1. Lake (*Earl. Ep.*, p. 344) qui tient la doxologie pour authentique, croit qu'elle appartenait primitivement à la recension courte.

2. Lietzmann, p. 125.

l'épître aux Romains à une édition marcionite? Cette objection n'est nullement décisive. On sait depuis longtemps que c'est à la suite de Marcion, et en partie pour avoir une arme à lui opposer, que l'Eglise a précisé sa notion du canon et égalé l'autorité des épîtres de Paul à celle des évangiles et de la Parole du Seigneur. L'influence de l'édition marcionite sur l'édition catholique est d'ailleurs attestée par un fait précis, la présence, dans un très grand nombre de manuscrits de la Vulgate, de prologues aux épîtres pauliniennes qui, bien que d'origine marcionite, ont été adoptés par l'Eglise sans aucune modification[1].

1. La démonstration de ce fait a été fournie par Dom DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, *Rev. Bénéd.*, 1907, p. 1-16. HARNACK (*Th. Ltzg.*, 1907, c. 138 s.) estime la démonstration de Dom de Bruyne décisive (cf. *Marcion*², p. 127-134). La même thèse a été reprise par CORSSEN (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 36 s.) à qui les articles de Dom de Bruyne et de Harnack avaient échappé (*id.*, p. 97). La théorie de l'origine marcionite des prologues a été aussi admise par LIETZMANN (p. 14), LAGRANGE (p. XXIV), WORDSWORTH et WHITE, RENDEL-HARRIS, BURKITT, SOUTER, ZAHN (cf. HARNACK, *Marcion*², p. 127 n. 1). Elle a été récemment combattue par MUNDLE (*Die Herkunft der « marcionitischen » Prologe zu den paulinischen Briefen*, *Z. N. T. W.*, *XXII*, 1925, p. 56-77). Les arguments de Mundle, qui ont produit une certaine impression sur LAGRANGE (*R. B.*, 1925, p. 619 s.), et l'ont déterminé à retirer l'adhésion qu'il avait donnée à la théorie de Dom de Bruyne (*Les prologues prétendus marcionites*, *R. B.*, 1926, p. 16 -173) nous paraissent avoir été com-

La seconde objection à la théorie de l'origine marcionite de la recension brève est que le prologue marcionite contient une phrase d'après laquelle l'épître aurait été envoyée d'Athènes[1], ce qui ne peut avoir été écrit que par un homme qui ignorait les *chapitres* 15 et 16. Si Marcion avait lu ces chapitres et les avait supprimés, il aurait su que l'épître avait été écrite de Corinthe. Cette argumentation ne porte pas, d'abord parce que si les prologues sont d'origine marcionite, il n'est nullement démontré qu'ils soient l'œuvre de Marcion lui-même. Ils pourraient avoir été composés après lui, à un moment où l'édition en quatorze chapitres était seule connue dans les milieux marcionites, et peut-être en vue de l'édition pour laquelle a été rédigée la doxologie finale, qui n'a pas été connue de Marcion lui-même[2].

plètement réfutés par HARNACK (*Der marcionitische Ursprung der aeltesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen*, *Z. N. T. W.*, *XXIV*, 1925, p. 204-218). De ces faits, il convient de rapprocher la théorie de von Soden d'après laquelle le texte de Marcion aurait exercé une grande influence sur le texte canonique.

1. D'après certains manuscrits. De Corinthe, d'après d'autres. La leçon « d'Athènes » doit être primitive, car la correction « d'Athènes » en de « Corinthe » se comprend mieux que l'évolution inverse. Cette objection a été développée par LAKE (*Earl. Ep.*, p. 354).

2. Il ne serait d'ailleurs pas impossible que Marcion n'ait

V. — L'intégrité de l'épître

L'analyse de la tradition du texte de l'épître aux Romains nous a conduit à cette conclusion que le texte authentique est représenté par les *chapitres* 1,1 à 16,23 de nos éditions. La question de l'intégrité de l'épître aux Romains n'est pas résolue par là, car il ne serait nullement inconcevable que le texte regardé par nous comme primitif résultât lui-même de la combinaison de plusieurs lettres de Paul, comme c'est le cas pour les épîtres aux Corinthiens, ou bien que Paul lui-même ait utilisé, dans l'épître aux Romains, une lettre ou un écrit antérieur, ainsi que l'ont pensé Lake[1] et Spitta[2], ce dernier pour une au moins des deux lettres qu'il suppose combinées dans l'épître actuelle. On a

eu entre les mains qu'un exemplaire accidentellement mutilé des deux derniers chapitres. Ce qui, dans ces chapitres, était en contradiction avec ses idées (le Christ serviteur de la circoncision, 15,8), pouvait facilement être supprimé, comme ont été supprimés, dans *Gal.*, 4,4, les mots « né de la femme, né sous la Loi ». Par contre, Marcion n'aurait eu aucune raison de ne pas donner *Rom.*, 15,30-33, passage qui confirmait sa théorie de l'opposition des judaïsants contre Paul.

1. Lake, *Earl. Ep.*, p. 362.

2. F. Spitta, *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*, *Z. Gesch.*, *III*, 1 (1901). On trouvera une critique approfondie de sa théorie dans Feine, *Der Römerbrief*.

encore supposé qu'une lettre authentique de Paul avait été remaniée et surchargée par un éditeur. C'est l'opinion de Voelter[1].

Les faits qui pourraient amener à douter de l'intégrité de l'épître aux Romains sont les suivants :

1. L'épître paraît avoir plusieurs conclusions : 8,35-39 ; 11,33-36 ; 15,13.33 ; 16,20.23.

2. Elle paraît supposer comme lecteurs tantôt des chrétiens sortis du paganisme, tantôt des chrétiens sortis du judaïsme.

3. L'épître étant adressée à une Eglise que Paul n'a pas encore visitée, on ne s'explique par la connaissance de la situation de cette Eglise que suppose par exemple le développement sur les forts et les faibles (14,1-15,13).

4. Comment expliquer aussi qu'il y ait dans l'épître aux Romains plus de salutations adressées individuellement à des membres de l'Eglise

1. VOELTER (*Die Komp. der paulin. Hauptbriefe, I*, 8-88 ; *P. u. s. Br.*, 135-228). Pour discuter la théorie de Voelter qui, finalement, ne retient comme authentique que 1,1.5^{b}-7.8-17 ; 5,1-12.15-19.21 ; 6,1-13.16-23 ; 12,1-15,6.14-16.23^{b}33 ; 16,21-24 (dans la première étude, il tenait pour authentique 1,1^{a}.7.5-6.8-17 ; 5,1-12.15-19.21 ; 6,1-13.16-23 ; 12,1-13,14 ; 15,14-32 ; 16.21-23), il faudrait tout un commentaire de l'épître. L'analyse donnée plus haut montre, croyons-nous, qu'il y a dans l'épître une cohérence qui ne permet pas d'y reconnaître des surcharges.

qu'il n'y en a dans aucune épître adressée à des communautés au sein desquelles Paul avait plus ou moins longtemps séjourné?

De ces quatre faits, il en est deux (le second et le troisième) qui ne pourront être utilement discutés qu'à propos de l'étude de la situation et de la composition de l'Eglise de Rome. Nous nous bornerons donc, pour le moment, à examiner le premier et le quatrième.

1. *Les diverses conclusions de l'épître*

Un exposé aussi étendu que l'épître aux Romains n'a certainement pas été dicté d'un seul jet. Il est probable que, lorsqu'il interrompait sa dictée, Paul ne s'arrêtait pas au hasard au milieu d'un développement. Les coupures et les reprises doivent correspondre aux endroits où se terminent et où commencent les principales parties de l'épître. Cela étant, il n'y a rien d'étonnant à ce que le grand développement sur la justification par la foi et l'exposé relatif au peuple d'Israël se terminent, dans 8,35-59 et 11,33-36, par de brefs développements qui, en tant qu'ils constituent des actions de grâces, ont le caractère de conclusions, mais seulement de conclusions relatives, car on n'y trouve ni vœu ni salutation. Aucune épître de Paul ne se termine ainsi sur le mode purement religieux

sans retour sur les lecteurs et la situation dans laquelle ils se trouvent.

Une observation à peu près semblable peut être faite à propos du passage 15,13 qui constitue un vœu, mais non pas une salutation finale proprement dite.

Pour le reste, il nous semble que les mots : « Que le Dieu de paix soit avec vous tous ! Amen » (15,33), forment la véritable fin de l'épître et que ce qui vient ensuite doit être regardé comme un triple post-scriptum comprenant d'abord une recommandation en faveur de Phœbé et des salutations sur lesquelles nous aurons à revenir (16,1-16), puis un dernier avertissement qu'il faut se représenter comme écrit de la main de Paul et qui se termine par les mots : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus soit avec vous ! » (16,17-20) ; enfin, les salutations de la part des compagnons de Paul (16,21-23) que l'on peut supposer ajoutées après coup à la demande des compagnons de l'apôtre, peut-être après qu'il leur eut lu son épître. Le caractère adventice de cette note expliquerait qu'elle n'ait pas été originairement suivie d'une bénédiction.

2. *La question de* 16,3-16[1]

Peut-on concevoir la série des salutations contenues dans *Rom.*, 16,3-16, comme adressée à Rome? Depuis longtemps, on en a douté et peu d'hypothèses critiques ont joui d'une faveur égale à celle qui a accueilli la théorie proposée, il y a près d'un siècle, par David Schulz[2], d'après laquelle le *chapitre* 16 de l'épître aux Romains aurait originairement été adressé à Ephèse.

Les salutations contenues dans ce fragment sont adressées :

1. Le *versets* 1-2 du *ch.* 16 ne sont pas nécessairement solidaires des *versets* 3-16. Ils constituent une recommandation en faveur de Phœbé qui peut aussi bien avoir été adressée à Ephèse qu'à Rome.

2. David Schulz, *St. u. Kr.*, 1829, p. 609 s. Schulz avait eu comme précurseur Keggermann (*De duplici epistolae ad Romanos appendice*, 1767) ; sa théorie a été admise, soit pour l'ensemble du chapitre, soit seulement pour les *versets* 3-16, par un très grand nombre de critiques, parmi lesquels nous nommerons : Reuss, Holsten, Lipsius, Krenkel, Bernh. et Joh. Weiss, Weizsäcker, Jülicher, von Soden, Moffatt, Schürer, Renan, Schmiedel, Feine, Lake, Deissmann. Il convient de noter spécialement l'adhésion de Jülicher qui, on le sait, répugne systématiquement aux théories semblables. La théorie romaine est admise par Oltramare, Zahn, Lightfoot, Sanday-Headlan, Lietzmann, Wendland, etc.

1. A cinq groupes de personnes, parmi lesquelles onze[1] sont nommées :

a) Aquilas, Priscille et l'Eglise qui s'assemble dans leur maison ;

b) Ceux d'Aristobule ;

c) Ceux de Narcisse[2]. (Il s'agit certainement des chrétiens qui se trouvaient parmi les esclaves de ces deux personnages)[3] ;

d) Un groupe constitué par Asunkritos, Phlegon, Hermès, Patrobas, Hermas et les frères qui sont avec eux ;

e) Un autre groupe formé de Philologos, Julias, Nérée et sa sœur, Olympas et tous les saints qui sont avec eux.

2. A quatorze personnes nommées ou désignées individuellement, quelquefois par couples :

a) Epénète, les prémisses de l'Asie ;

b) Marie qui a beaucoup travaillé parmi les lecteurs ;

c) *d*) Andronicus et Junias qui sont de la même race que Paul, ses compagnons de capti-

1. En supposant qu'Aristobule et Narcisse n'étaient pas chrétiens, mais qu'il y avait des chrétiens parmi leurs esclaves.

2. Narcisse pourrait être le célèbre affranchi de Claude, disgracié et mis à mort par Néron en 56. Ses esclaves pourraient être restés groupés après que son immense fortune eût été confisquée par l'empereur.

3. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, *I*, Paris, 1906, p. 60.

vité, célèbres parmi les apôtres et qui ont été chrétiens avant Paul ;

e) Ampliatus ;

f) *g*) Urbanus, collaborateur de Paul et Stachus ;

h) Apelle ;

i) Hérodion, compatriote de Paul ;

j) *k*) Tryphaena et Tryphosa qui ont travaillé pour le Seigneur ;

l) Persès qui a aussi beaucoup travaillé ;

m) *n*) Rufus et sa mère qui est aussi celle de Paul.

Parmi les vingt-quatre personnes ainsi nommées, trois seulement (Aquilas, Priscille et Rufus) le sont encore ailleurs dans le Nouveau Testament.

Les noms qu'on lit dans *Rom.*, 16, bien qu'ils soient, pour la plupart, de forme grecque, ne fournissent pas d'indication précise sur le lieu où habitaient ceux qui les portaient, car ces noms se rencontrent aussi bien à Rome que dans les provinces et notamment en Asie[1].

Plusieurs des personnages nommés ont, à un moment donné, vécu en Asie, comme Priscille,

1. Sur ces noms, voir, outre les commentaires, ZAHN, *Einl.*, *I*, 296 s. ; LIGHTFOOT, *Phil.*[3], p. 172 s. ; ROUFFIAC, *Remarques sur les noms propres de Rom. XVI*, dans *Recherches sur les caractères du grec du Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911 (*Bibl. Ec. Htes. Et., Sc. rel.*, t. *XXIV*, 2), p. 87 s.

Aquilas et Epénète, d'autres sont certainement d'origine orientale, comme Andronicus et Junias qui ont été convertis avant Paul, ou comme Rufus dont la mère avait été une mère aussi pour l'apôtre. Il convient d'examiner leur cas.

Aquilas et Priscille, originaires du Pont et fixés à Rome, étaient venus à Corinthe à la suite de l'édit de Claude contre les Juifs qui date vraisemblablement de 49. Lorsque Paul quitta Corinthe, Priscille et Aquilas qui paraissent avoir été à la tête d'un négoce de quelque importance, vinrent s'établir à Ephèse (*Actes*, 18,18-19). Ils s'y trouvent au moment où Paul écrit *I Cor.*, 16,19, et plus tard encore ou de nouveau, car ils sont salués dans *II Tim.*, 4,19, passage qui paraît appartenir à une lettre envoyée par Paul à Ephèse vers la fin de sa captivité romaine[1]. Il serait téméraire de conclure de ces faits qu'à leur départ de Corinthe, Aquilas et Priscille se fixèrent définitivement à Ephèse. Quand ils étaient venus en Grèce, ils n'avaient sans doute pas abandonné leur établissement de Rome, mais avaient dû le faire gérer par leurs esclaves. Il est naturel de supposer qu'il y retournèrent, ne serait-ce que momentanément, lorsqu'ils le purent, c'est-à-dire lorsque l'édit de Claude tomba

1. Cf. p. 337 s.

en désuétude, ce qui arriva certainement au début du règne de Néron et peut-être plus tôt[1]. Aquilas et Priscille peuvent donc avoir été à Rome au moment de la composition de l'épître aux Romains.

Quant à Epénète qui n'est nommé que dans *Rom.*, 16, s'il est certain que sa conversion doit être placée en Asie, il n'y a rien d'impossible, dans l'ignorance complète où nous sommes à son sujet, à ce qu'il soit venu à Rome.

Le cas d'Andronicus et de Junias ne nous apprend rien de précis. Leur conversion ne peut être placée qu'en Palestine puisqu'ils ont été chrétiens avant Paul. Ils pourraient avoir été prisonniers avec lui en Asie, mais il se pourrait aussi que l'expression employée par Paul dût être interprétée seulement en ce sens qu'ils avaient été prisonniers comme lui. Le fait qu'ils étaient apôtres, c'est-à-dire missionnaires itinérants, rend facile d'imaginer qu'ils aient pu venir d'Orient à Rome.

Si Rufus doit être, comme il y a tout lieu de le supposer, identifié au fils de Simon de Cyrène, nommé dans *Mc.*, 15,21, il y a là une indication favorable à Rome[2].

La conclusion à laquelle nous aboutissons est

1. Schürer, *Gesch.*, *III*, p. 33 ; Juster, *I*, p. 411.
2. *Intr.*, *I*, p. 368 s.

donc qu'il n'y a aucune impossibilité à ce que ceux des personnages nommés dans *Rom.*, 16, qui sont certainement des Orientaux ou qui avaient résidé en Orient, se soient trouvés à Rome au moment de la composition de l'épître.

Il reste, il est vrai, une difficulté. Paul n'étant pas venu à Rome, on a peine à comprendre qu'il connaisse personnellement autant de membres de l'Eglise. Faudrait-il donc, suivant l'expression de Jülicher[1], admettre une véritable migration des Eglises d'Orient vers Rome?

Observons d'abord que les premières Eglises paraissent avoir été, pour une bonne part, recrutées dans une population qui était essentiellement flottante. Des chrétiens de Rome voyageant en Orient peuvent ainsi être entrés en contact avec Paul et, d'autre part, des membres des Eglises d'Orient peuvent être venus se fixer à Rome. Rien ne prouve d'ailleurs que Paul ait directement connu pour les avoir rencontrés tous ceux à qui il envoie des salutations[2].

Zahn[3] a justement observé qu'après la lettre aux Romains l'épître qui contient le plus de

1. JÜLICHER, p. 95.

2. Il paraît vraisemblable que Paul ne connaissait pas personnellement ceux dont les noms ne sont accompagnés d'aucun commentaire.

3. ZAHN, *Einl.*, I, p. 274.

salutations personnelles est l'épître adressée aux Colossiens que Paul n'avait pas non plus visités. Le fait n'est certainement pas fortuit. Paul, s'adressant à une Eglise qu'il ne connaît pas personnellement, s'attache à souligner toutes les relations directes ou indirectes qu'il peut avoir avec elle pour s'accréditer par là en quelque mesure auprès de ses lecteurs[1].

Si l'hypothèse éphésienne supprime quelques difficultés qui, dans l'hypothèse de destinataires romains, ne sont résolues, il faut le reconnaître expressément, que par une suite de conjectures, elle soulève, d'autre part, une série de difficultés auxquelles on n'a pas toujours pris garde. Une lettre peut-elle avoir été constituée uniquement par ce que nous lisons dans *Rom.*, 16 ? Suivant l'expression de Lietzmann[2], ce serait à la rigueur concevable à l'époque des cartes postales illustrées, mais non dans l'antiquité. Et si *Rom.*, 16, était un fragment d'une lettre plus étendue, comment expliquer qu'il ait été seul conservé?

1. Moffatt (p. 135) fait encore valoir, en faveur de l'hypothèse ephésienne, le ton de l'avertissement, 16,17-20, beaucoup plus âpre que le développement du *chapitre* 14 sur les faibles et les forts. Si on admet, comme nous l'avons indiqué plus haut, que 16,17-20 est une note autographe, la différence de ton s'explique d'elle-même.

2. Lietzmann, p. 76.

Pourquoi, d'autre part, ce fragment aurait-il été combiné à l'épître aux Romains? Deissmann[1] suppose qu'il se trouvait, avec la salutation initiale indiquée seulement en abrégé, dans le livre où Paul conservait la copie des lettres qu'il avait envoyées. Mais l'existence de ce copie-lettres est une pure conjecture, et une conjecture bien hasardeuse. On se représente malaisément l'apôtre tenant, comme un bon commerçant, un registre de sa correspondance. Et ce que nous avons vu, à propos des épîtres aux Corinthiens, montre que l'édition des lettres de Paul a été constituée à l'aide de copies faites dans les archives des Eglises et non à l'aide des brouillons de l'apôtre.

On a parfois supposé que Paul pourrait avoir envoyé aux chrétiens d'Ephèse une copie de la lettre qu'il avait composée à l'intention des Romains et qu'il y aurait joint une série de salutations personnelles. L'hypothèse est en elle-même concevable, mais l'apôtre n'aurait pas manqué d'expliquer aux Ephésiens pour quelle raison il leur envoyait une lettre portant l'adresse des Romains.

On[2] a imaginé que Phœbé était partie de

1. Deissmann, *L. v. O.*, p. 169 s.

2. B. Weiss, *Einl.*, p. 235 ; Feine, *Der Römerbrief*, p. 153 s. ; *Abf. d. Philbr.*, p. 146 s.

Corinthe avec une lettre pour les Romains et une autre pour les Ephésiens. A son passage à Ephèse, les membres de l'Eglise auraient pris copie de la lettre aux Romains, dont elle leur avait donné connaissance, et l'auraient conservée dans leurs archives à côté du billet qui leur avait été personnellement adressé. Pour qu'une semblable conjecture puisse être envisagée, il faudrait qu'il y ait au moins un commencement de preuve à invoquer pour établir que Phœbé aurait suivi, pour aller de Corinthe à Rome, l'itinéraire paradoxal que supposent, par exemple, B. Weiss et Feine.

L'hypothèse éphésienne, si on la considère en elle-même, soulève donc autant de difficultés et de plus considérables que l'hypothèse romaine. Aussi quelques auteurs ont-ils essayé de résoudre la difficulté par une autre voie, en considérant *Rom.*, 16, comme un billet adressé à Rome, mais à un autre moment que le reste de l'épître.

Spitta[1], par exemple, suppose que le dernier chapitre fait partie d'une lettre qui aurait été envoyée par Paul à Rome postérieurement à sa

1. Spitta, *Römbr.*, p. 82 s. Lake (*Earl. Ep.*, p. 362.368), qui considère le *chapitre* 16 comme adressé aux Ephésiens, pense que, dans l'épître telle que Paul l'a adressée aux Romains, est entré un exposé de l'évangile paulinien écrit par l'apôtre au moment de la crise galate.

libération. Cette théorie se heurte à deux difficultés. La première est que l'analyse de l'épître aux Romains nous a montré dans ce document un développement trop homogène pour qu'on puisse en expliquer l'origine par une hypothèse de compilation. La seconde est que, comme nous le verrons plus loin, l'hypothèse d'une libération de Paul après sa captivité romaine repose uniquement sur le fait que nous ne savons rien de positif sur la mort de l'apôtre, mais il n'y a même pas un commencement de preuve en faveur de la libération de Paul[1].

Erbes[2] voit dans *Rom.*, 16 un message envoyé par Paul aux Romains au moment de son arrivée à Puteoli. Il suppose que, lorsque l'apôtre en eut appelé à l'empereur, ses amis ne se désintéressèrent pas de son sort, mais qu'un certain nombre d'entre eux se mirent immédiatement en route pour aller préparer sa défense à Rome[3]. De Malte, Paul serait parvenu à leur envoyer un message, car sur les 276 personnes

1. Voir plus loin, p. 386 s.

2. ERBES, *Die Bestimmung der von Paulus aufgetragenen Grüsse, Röm.*, 16,3-15, *Z. f. Kirchengesch.*, *XXII*, 1901, p. 224-231. *Zeit und Zweck. der Grüsse Röm.*, 16,3-15 *und der Mitteilungen, II Tim.*, 4,9-21 ; *Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 132 s.

3. A l'appui de son hypothèse, Erbes rappelle que Lucien raconte que, lorsque Peregrinus fut arrêté en Palestine, des

qui avaient fait naufrage avec lui, il peut bien s'être trouvé quelqu'un d'assez riche pour déterminer un pêcheur de Malte à porter à Syracuse un message, envoyé de là par Rhegium en Italie, pour rassurer ses parents et ses amis ; Paul pourrait avoir profité de cette occasion pour faire parvenir un billet aux amis qui l'avaient précédé à Rome. *Rom.*, 16, serait un second billet qu'à son arrivée à Puteoli, Paul leur aurait fait parvenir et à la réception duquel ils se seraient mis en route pour venir à sa rencontre.

Nous verrons que cette conjecture repose sur une base assez fragile et que l'arrêt à Puteoli rapporté par les Actes paraît bien avoir été imaginé pour permettre aux délégués de l'Eglise de Rome d'être avisés de l'arrivée de l'apôtre assez tôt pout pouvoir venir à sa rencontre[1]. Il faut ajouter qu'il n'y a absolument rien dans *Rom.*, 16, qui puisse faire supposer que Paul se trouve dans la situation imaginée par Erbes.

Sans avoir recours à des hypothèses aussi compliquées, Loisy[2] admet que le morceau

délégués des communautés d'Asie vinrent pour l'assister (*De morte Peregrini*, 13). De même, des chrétiens d'Orient sont venus à Rome, avant Ignace, pour intervenir en sa faveur (*Rom.*, 10).

1. Voir plus loin, p. 385.
2. Loisy, *N. T.*, p. 105.

16,1-16 n'a pas exactement les mêmes destinataires que le reste de l'épître tout en ne constituant pas vraiment une lettre à part adressée ailleurs qu'à Rome ou datant d'un autre moment que le reste de l'épître. Ce serait un billet annexé à l'épître et destiné à un petit groupe d'amis. La difficulté que soulève ce système est qu'il n'y a rien dans 16,1-16 qui charge aucune des personnes nommées de remettre l'épître à l'Eglise.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que, sans doute, l'accumulation de salutations, à la fin de l'épître aux Romains, a quelque chose d'étrange, mais que les tentatives faites pour détacher le *chapitre* 16, en tout ou en partie, du reste de l'épître soulèvent plus de difficultés qu'elles n'en résolvent.

VI. — Les destinataires de l'épître. Le but de sa composition

En l'absence de tout renseignement explicite sur les origines de l'Eglise de Rome, seule l'analyse de la situation supposée par la lettre de Paul et l'examen des termes dans lesquels l'apôtre s'adresse aux Romains peuvent nous fournir quelques indications qui nous permettront d'apprécier les conjectures ou les théories formulées sur la venue du christianisme à Rome.

L'épître nous révèle-t-elle vraiment quelque chose sur l'Eglise de Rome? On devrait en douter si, avec l'ancienne exégèse, on voyait en elle un exposé objectif de la vérité chrétienne[1]. Cette opinion pourrait se recommander du fait que l'épître aux Romains est, de toutes les lettres de Paul, celle dont le caractère épistolaire est le moins accusé[2], mais elle se heurte au fait que l'épître ne développe pas certaines doctrines qui ont pour Paul une importance capitale, comme celles de l'Eglise, du repas du Seigneur, de la résurrection, et n'y fait même pas allusion[3].

La même théorie de l'épître exposé objectif, encore admise au XIXe siècle par de Wette, Fritzsche, Baumgarten-Crusius et quelques autres[4], a reçu une forme nouvelle avec Bernhard Weiss[5]. Faisant état du fait que l'épître ne

1. Rappelons que la première dogmatique luthérienne, les *Loci communes* de Mélanchton, est sortie d'un commentaire de l'épître aux Romains.

2. DEISSMANN, *L. v. O.*, p. 168 s. ; WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 283 ; JOH. WEISS, art. *Literaturgeschichte des N. T., R. G. G., III*, c. 2205 ; MOFFATT, p. 147.

3. OLTRAMARE, *I*, p. 60 ; MOFFATT, p. 145.

4. Cette théorie est encore admise par GODET, *Comm.*, *I*, p. 139.

5. B. WEISS, *Comm.*, p. 23 s., 31 s., *Einl.*, p. 222. Cf. JOH. WEISS, *Urchr.*, p. 274. Cette théorie avait déjà été esquissée par MEYER dans les éditions antérieures du commentaire.

suppose que des relations occasionnelles entre Paul et les chrétiens de Rome, et observant qu'elle a été écrite dans la période de détente relative qui a suivi les grandes luttes de l'apôtre avec le judéo-christianisme, Bernhard Weiss pense que Paul ne l'a pas écrite en raison des circonstances seulement mais poussé par un besoin personnel. Au sortir de la lutte, il aurait cherché à se rendre nettement compte des principes qu'il avait défendus et à en donner un exposé apologétique. L'épître aux Romains serait ainsi comme un bilan théologique que Paul aurait dressé à la fin de la mission d'Asie, de Macédoine et de Grèce. Ce serait uniquement parce que, à ce moment-là, il aurait eu une communication à adresser aux Romains, qu'il leur aurait envoyé cet exposé qui n'aurait pas été conçu spécialement pour eux.

Il y a dans ce système, au moins, un élément de vérité, et si les considérations psychologiques développées par Weiss n'expliquent pas que Paul ait écrit aux Romains, elles expliquent peut-être, ou du moins contribuent à expliquer, qu'il l'ait fait avec tant d'ampleur et sous une forme plus systématique que celle qu'il emploie d'ordinaire.

Il reste cependant qu'en écrivant aux Romains, Paul a incontestablement voulu annoncer et

préparer une visite à Rome et que, notamment dans la seconde partie, il vise une situation très précise.

Les membres de l'Eglise de Rome sortaient-ils en majorité du paganisme ou du judaïsme et quelle était leur attitude à l'égard des principes de l'Evangile paulinien? Les opinions ont beaucoup varié sur ce point. L'ancienne exégèse admettait comme évident le caractère paganochrétien de l'Eglise de Rome. Cette opinion fut battue en brèche, une première fois, par Koppe[1], en 1824, qui soutint que les chrétiens de Rome étaient sortis du judaïsme. Douze ans plus tard, Baur[2] défendit vigoureusement la même thèse et en fit un des pivots de son système. Son opinion ne fut pas acceptée seulement par ses disciples[3] mais aussi, avec quelques nuances, par un grand nombre de critiques n'appartenant pas à son école, depuis Reuss jusqu'à Zahn[4]. L'ancienne théorie du caractère paganochrétien de l'Eglise de Rome a été renouvelée,

1. Koppe, *Novum Testamentum perpetua annotatione illustratum*, *IV*[3], 1824, p. 13 (cité par Holtzmann, *Einl.*, p. 232).

2. Baur, *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs*; *Tüb. Z.*, 1836, 3, p. 114 s. ; *P.*, *I*, p. 329, 343 s., 368 s., 405.

3. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1846, *I*, p. 285 s. ; Hausrath, *Der Apostel Paulus*[2], Heidelberg, 1872, p. 474 s.

4. Reuss, *Gesch.*[4], p. 92 ; Sabatier, art. *Romains*, *Encycl.*

en 1881, par une magistrale étude de Grafe[1] et a, depuis, rallié, naturellement avec maintes nuances de détail, de très nombreux partisans[2].

Depuis l'époque de Baur jusqu'à nos jours, diverses théories intermédiaires ont été proposées. Beyschlag[3], par exemple, suivi par Hermann Schultz et par Heinrici[4], a supposé que

de Lichtenbberger, *XI*, 263 ; Mangold, (1866), p. 36, 66 s. ; (1884), p. 365 s. ; Holtzmann, *Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik, Jahrb. f. pr. Th.*, 1876, p. 280 ; Lipsius, p. 65 s. ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 199 s. ; *Comm.*, p. 191 ; Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 464 s. Dans la suite, Reuss (*Ep. paulin.*, *II*, p. 9 s.) et Holtzmann (*Der Leserkreis des Römerbriefs, Jahrb. f. pr. Th.*, 1886, p. 130 ; *Einl.*, p. 234 s.) sont devenus bien moins affirmatifs et admettent qu'en écrivant Paul ne se rendait peut-être pas exactement compte de ce qu'était la composition de l'Eglise de Rome.

1. Grafe, *Ueber Veranlassung und Zweck des Römerbriefs*, Freiburg i. B., Tübingen, 1881.

2. Harnack, *Kritische Uebersicht über die kirchengeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre*, Z. *f. Kirchengesch.*, *II*, 1878, p. 57 ; Lipsius, p. 71 s. ; Oltramare, *I*, p. 92 s. ; Pfleiderer, *Urchr.*, *I*, p. 149 s. ; Riggenrach, *Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde, St. u. Kr.*, 1893, p. 675 s. ; Von Soden, *Urchr. Litgesch.*, p. 37 s. ; Jülicher, *Einl.*, p. 99 s. ; Belser, *Einleitung in das Neue Testament*[2], Freiburg i. B., 1905, p. 487 s. ; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, *I*, p. 57 ; Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908, p. 161 ; Lietzmann, p. 25.

3. Beyschlag, *Das geschichtliche Problem des Römerbriefs St. u. Kr.*, 1867, p. 627 s.

4. H. Schultz, *Die Adresse der letzten Capitel des Briefes*

les chrétiens de Rome étaient d'origine païenne mais avaient passé par le judaïsme. Weizsäcker[1] a imaginé qu'il s'était constitué à Rome, une sorte de pagano-christianisme indépendant de Paul et influencé par une minorité juive. Schürer[2] a esquissé une conception analogue en insistant sur l'idée que les chrétiens de Rome n'avaient pas de position bien ferme sur les questions relatives au rite et à l'universalisme.

D'autres hypothèses encore ont été formulées qu'il convient, au moins, de mentionner, comme celle d'Eichhorn[3] pour qui la situation était caractérisée par une polémique des Juifs non convertis qui tendait à empêcher les prosélytes de se laisser gagner par l'Evangile, et, plus récemment, celle de Feine[4], d'après laquelle Paul combattrait, chez des chrétiens d'origine païenne, une tendance à mépriser le judaïsme.

Cette simple revue des principales opinions relatives à la composition de l'Eglise de Rome pourrait conduire à penser que les données du

an die Römer, J. f. d. Th., 1876, p. 105 ; HEINRICI, *Die Forschung über die paulinischen Briefe*, Giessen, 1886, p. 25.

1. WEIZSÄCKER, *Ap. Z.*, p. 407-424.

2. SCHÜRER, *Th. Litzg.*, 1878, c. 359 ; 1882, c. 420 ; 1884, c. 333 s.

3. EICHHORN, *Einl. i. d. N. T.*, *III* (1812), p. 202 s.

4. FEINE, *Der Römerbrief*, p. 80 s.

problème sont ou insuffisantes ou trop complexes pour pouvoir être interprétées avec quelque certitude, ou encore que la question, telle qu'elle a été formulée, est insoluble peut-être, comme l'a indiqué Holtzmann[1], parce que Paul n'avait pas, au moment où il écrivait, une idée précise de la composition de l'Eglise de Rome.

Le cadre épistolaire de la lettre nous fournit des indications qui semblent très nettes. Cette partie a une importance spéciale, puisqu'en l'écrivant Paul pensait certainement aux Romains et ne reproduisait pas, en l'intégrant dans sa lettre, un développement préexistant dans son exprit comme couramment employé par lui dans l'enseignement oral et dans la controverse[2]. Dans la salutation initiale, Paul parle de l'apostolat qu'il a reçu « pour prêcher l'obéissance de la foi ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν », au nombre desquels sont aussi les lecteurs (1,5-6). Zahn[3]

1. Nous ne tiendrons pas compte, dans ce qui suit, des passages dans lesquels Paul s'adresse à un interlocuteur idéal, soit juif, soit païen (par ex., 11,6 ; 2,17 ; 3,9.29 ; 10,9 s.), c'est-à-dire de ceux où la mise en scène d'un personnage sert seulement à donner un caractère plus concret à la discussion ; cf. Graefe, p. 37, qui emploie, à ce propos, l'expression très juste de « *dogmatischer Subjekt* ».

2. *Rom.*, 3,29 ; 9,24.30 ; 11,11 ; 16,4. *I Cor.*, 1,23 ; 5,1 12,2. *Gal.*, 2,2, etc.

3. Zahn, *Comm.*, p. 47.

donne ici à ἔθνη un sens très général comprenant à la fois les Juifs et les païens, mais c'est prêter à Paul une banalité que de lui faire dire que les Romains font partie de l'humanité. Le sens proposé par Zahn se heurte d'ailleurs au fait que ἔθνη désigne toujours, chez Paul, les païens, en opposition avec les Juifs[1]. Il arrive même[2] que ἔθνη soit directement opposé à περιτομή, ce qui conduit à considérer ce mot comme équivalent à ἀκροβυστία, c'est-à-dire comme une désignation de l'ensemble des non-Juifs. Du passage *Gal.*, 2,1 s., dans lequel Paul s'explique sur son apostolat, il résulte qu'il ne s'est pas considéré comme apôtre d'une manière absolue et abstraite, mais comme apôtre des païens (*Gal.*, 2,8, cf. *Rom.*, 11,13). Il faut donc interpréter *Rom.*, 1,5-6 en ce sens que c'est en tant qu'apôtre des païens que Paul s'adresse aux Romains. Ce qui suit confirme cette interprétation. Si l'Eglise de Rome n'était pas issue du paganisme, on ne comprendrait pas le désir que Paul déclare avoir depuis longtemps de la visiter pour récolter chez elle quelque fruit spirituel comme chez les autres païens (1,10-13). Paul explique qu'il se doit aux Grecs et aux barbares (1,14-15), c'est-

1. Holtzmann, *Einl.*, p. 234 s.
2. *Gal.*, 2,8-9.

à-dire à l'ensemble des non-Juifs, c'est pour cela qu'il a le projet de venir à Rome, c'est pour cela aussi qu'il n'a pas pu le réaliser plus tôt puisqu'il était pris par son travail missionnaire.

L'examen de la conclusion de l'épître confirme notre interprétation. Dans 15,15-16, Paul dit avoir écrit aux Romains en raison de la grâce qui lui a été faite d'être le messager du Christ parmi les païens, afin de les présenter en offrande à Dieu. Ceci amène (15,18) une allusion à l'œuvre que le Christ a accomplie par lui pour la conversion des païens, allusion qui ne se comprendrait pas adressée à des chrétiens d'origine juive. Dans la suite, Paul expose l'œuvre accomplie par lui depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie et sa décision de voir les Romains en se rendant en Espagne, pour y chercher un nouveau terrain de travail. Ceci l'amène à parler du voyage qu'il doit faire auparavant pour porter à Jérusalem le produit de la collecte. Le principe énoncé à ce propos que les païens qui ont eu part aux trésors spirituels des Saints sont tenus de les assister de leurs biens matériels (15,27 s.) et la demande instante faite aux Romains de combattre avec l'apôtre par leurs prières, pour qu'il soit délivré des incrédules de Judée, c'est-à-dire des Juifs non gagnés à

l'Evangile (15,30 s.), ne peuvent se comprendre qu'adressés à des païens d'origine.

Pour en finir avec ce qui concerne le cadre épistolaire, remarquons encore que, parmi les personnes nommément saluées, il en est trois (Andronicus et Junias dans 16,7, Hérodion dans 16,11) qui sont expressément indiqués comme étant de race juive, ce qui prouve que les autres, ou du moins la majorité d'entre elles[1], sont de race païenne.

Aux indications du cadre épistolaire viennent s'ajouter divers passages caractéristiques. Dans le développement sur les privilèges des Juifs, par lequel s'ouvre le *chapitre* 3, Paul parle d'une manière toute objective de leur incrédulité, c'est-à-dire de leur refus d'accepter l'Evangile (3,3) sans qu'un seul mot indique une solidarité quelconque entre ceux dont il parle et ses lecteurs. Il est vrai qu'au *verset* 4, le raisonnement tourne et qu'on trouve des termes comme « notre injustice » (3,5) et « mon mensonge » (3,7). Le caractère théorique de l'argumentation empê-

1. Priscille, Aquilas (3) et Marie (6) sont certainement de race juive, Rufus et sa mère (13) le sont vraisemblablement aussi, puisque cette dernière a servi de mère à Paul. Il ne nous semble pas qu'il y ait lieu d'admettre, avec ZAHN (*Einl.*, *I*, p. 305), qu'Andronicus, Junias et Hérodion, ainsi que d'autres personnages portant des noms latins, le soient aussi.

cherait déjà de penser que ces mots indiquent une solidarité même nationale des lecteurs avec l'incrédulité juive. Mais il y a plus. A partir du *verset* 5, le raisonnement est généralisé et transposé. Il n'est plus question de l'incrédulité juive puisque Paul ne peut pas se l'attribuer à lui-même. Le principe que l'incrédulité des hommes n'annule pas la fidélité de Dieu amène l'apôtre à faire allusion à une interprétation qu'il juge calomnieuse de son enseignement, celle d'après laquelle le péché de l'homme cesserait d'être coupable puisqu'il met en lumière la justice et la puissance rédemptrice de Dieu (3,8)[1]. Si les versets 3,5-8 ne se rapportent qu'à une fausse interprétation de l'enseignement paulinien, il n'y a aucune conclusion à tirer d'une expression comme ἡ ἀδικία ἡμῶν.

Le grand développement sur le peuple d'Israël (9-11) est conçu d'une manière entièrement objective, sans qu'un seul mot indique que la question intéresse particulièrement les lecteurs. Dans 9,3, Paul parle des Juifs comme de ses frères de race. S'ils étaient aussi ceux des Romains, il ne dirait pas « mes frères, mes compatriotes quant à la chair », mais « nos frères, nos compatriotes ». Et, de même, il ne dirait

1. Paul fait encore allusion à cette interprétation dans 6,1-2.

pas : « Moi aussi, je suis Israélite », mais : « Nous aussi, nous sommes Israélites. » Tout le développement de 11,13 s., même si les premiers mots ne le disaient pas expressément[1], ne peut être compris que comme s'adressant à des païens d'origine, puisqu'il montre que les païens devenus chrétiens ne doivent pas s'enorgueillir et mépriser les Juifs.

Quelques passages, il est vrai, paraissent, à première vue, ne pouvoir être compris que comme s'adressant à des Juifs. Il faut les regarder de près. Il y a d'abord le passage 3,9 où, après avoir parlé du privilège du Juif et de l'avantage de la circoncision, Paul dit : « Quoi donc? Avons-nous un avantage? Pas un avantage absolu »[2]. Ici Paul se solidarise avec les

1. ZAHN (*Comm.*, p. 19 ; *Einl.*, *I*, p. 299, cf. MEYER, *Ursprr. u. Anf.*, *III*, p. 465) objecte, à l'interprétation que nous présentons, que, dans d'autres passages (par ex. 6,17 ; 7,1-6 ; 8,15, etc.), Paul n'indique pas à qui il s'adresse. Il en conclut que, dans notre passage, il ne vise pas l'ensemble de l'Eglise, mais seulement une minorité. Son observation ne nous paraît pas convaincante. Nous verrons, en effet, qu'il n'y a aucune raison d'admettre que, dans les passages visés par Zahn, Paul s'adresse à des Juifs. Sans doute, dans 11,13, Paul indique d'une manière particulière qu'il s'adresse à des païens, mais c'est pour expliquer pourquoi il traite avec tant d'ampleur une question qui, au premier abord, ne paraît pas présenter pour eux d'intérêt direct.

2. Le texte est un peu incertain, non seulement parce qu'on ne sait pas s'il faut mettre un point d'interrogation après

Juifs, rien n'indique qu'il solidarise aussi ses lecteurs avec eux.

Dans 4,1 (cf. 4,12) Paul appelle Abraham « notre ancêtre selon la chair ». Dans 9,10, il dit de même d'Isaac, « notre père ». Ces textes prouvent-ils qu'il s'adresse à des Juifs? Deux observations sont à faire. D'abord, nous ne savons pas si Paul n'introduit pas ici, sans les adapter spécialement aux Romains, des manières de raisonner et les formules dont il usait d'ordinaire dans les discussions avec les Juifs; en second lieu, nous savons qu'il considérait les païens comme l'Israël véritable, comme étant les héritiers des patriarches en tant que bénéficiaires des promesses qui leur avaient été faites et il donnait à cette idée une forme extrêmement concrète, comme le prouve l'expression : « Vous êtes la semence d'Abraham » (τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ) dont il se sert dans *Gal.*, 3,29, s'adressant à des gens qui, incontestablement, sont d'orgine païenne. Des passages de l'épître aux Romains que nous considérons, il faut rapprocher *I Cor.*, 10,1, où Paul, parlant d'Israël au temps de Moïse, dit « nos pères », sans que

τί οὖν, mais encore parce que certains témoins (D. G. vt. it., Ambosiastre, etc.) ont τί οὖν προκατέχομεν περισσόν. Au point de vue qui nous occupe ici, la variante est sans importance.

personne ait jamais pensé, à cause de ce passage, que l'Eglise de Corinthe avait été en majorité recrutée parmi les Juifs.

S'adressant aux Romains, Paul leur dit : « Je parle à des gens qui connaissent la Loi » (7,1). Admettons sans discussion, malgré l'opinion de quelques auteurs[1], que Paul ne pense pas ici à la loi romaine, car la composition des communautés primitives ne permet pas de supposer que l'Eglise de Rome ait groupé un grand nombre de juristes. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de penser que Paul ne donne pas ici au mot Loi le sens que ce mot a d'ordinaire chez lui et entende autre chose que la Loi juive[2]. Mais ceci admis, en résulte-t-il que Paul s'adresse à des Juifs? Ecrivant à des judaïsants qui opposaient la Loi à son interprétation de l'Evangile, Paul aurait-il eu d'ailleurs besoin de souligner que ses lecteurs connaissaient la Loi? Ce ne pourrait être qu'une pointe ironique, ce que le ton général du passage ne permet pas de supposer. Une seule chose résulte de notre texte, c'est que les chrétiens de Rome étaient préoccupés du

1. B. Weiss, *Comm.*, p. 294 ; Jülicher, *Schr.*, *II*, p. 269 ; Lagrange, p. 161.

2. Lipsius, p. 134 ; Zahn, *Comm.*, p. 328 ; Lietzmann, p. 68 ; Meyer, *Ursprr. u. Anf.*, *III*, p. 465.

problème de la Loi et du peuple d'Israël. Cela ressort d'ailleurs de toute l'épître.

Zahn[1] voit une allusion au fait que les Romains auraient été avant leur conversion soumis au joug de la Loi dans le passage 7,4-6, où Paul leur déclare qu'en se convertissant ils sont morts à la Loi. Mais c'est oublier le fait que, pour Paul, le Christ qui, pourtant, est venu sauver l'humanité entière, a racheté ceux qui étaient sous la malédiction de la Loi comme il l'écrit aux Galates qui étaient d'origine païenne (*Gal.*, 3,13). C'est oublier aussi que, résumant le développement consacré dans la même épître au rôle de la Loi, Paul déclare que l'Ecriture (ce qui est au moins un équivalent, sinon un synonyme de la Loi) a tout enfermé sous le péché (3,22), tout, c'est-à-dire aussi bien les païens que les Juifs. C'est oublier enfin que, toujours dans l'épître aux Galates, Paul caractérise l'acceptation de la Loi juive par les Galates comme un retour en arrière vers un état qu'ils avaient dépassé (*Gal.*, 4,9). Pour la même raison, nous ne reconnaîtrons pas comme favorable à la thèse du judéo-christianisme de l'Eglise de Rome le passage 8,15 où Paul dit à ses lecteurs qu'ils n'ont pas reçu un esprit de servitude pour être de nouveau dans la crainte.

1. ZAHN, *Comm.*, p. 382.

Zahn[1] estime que le développement sur la soumission aux autorités politiques, au *chapitre* 13, ne peut être adressé qu'à des Juifs pour qui la domination païenne était toujours quelque chose de plus ou moins monstrueux. Mais, au moment où Paul écrit, les communautés et les missionnaires pagano-chrétiens ont déjà eu certains conflits avec les autorités romaines et il pouvait n'être pas inutile de recommander aux Romains de se soumettre à un pouvoir qui pouvait facilement leur apparaître comme persécuteur. Il y avait sans doute dans l'Eglise de Rome nombre de gens appartenant aux classes les plus modestes qui pouvaient être tentés de voir dans l'idéal du règne du Seigneur Christ un principe d'émancipation.

Le passage sur les faibles a aussi été interprété comme un indice du caractère judéo-chrétien de la communauté romaine. Zahn[2] souligne le fait qu'après avoir, dans *Gal.*, 4,10 s., polémisé contre l'observation des jours, des mois et des années, Paul n'aurait pu, sans se désavouer lui-même, considérer, dans *Rom.*, 14,5, l'observation des jours comme indifférente et exhorter à la tolérance à l'égard de ceux qui la

1. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 301.
2. ZAHN, *Comm.*, p. 574.

pratiquaient. Pareille différence d'attitude ne se comprendrait que si, dans l'épître aux Romains, Paul s'adressait à un public se trouvant dans d'autres conditions que les Galates, c'est-à-dire s'il s'adressait à des Judéo-chrétiens pour qui la loi rituelle et la circoncision n'étaient pas abolies. Cette interprétation de Zahn est séduisante, mais elle n'est pas la seule possible. Dans l'épître aux Galates, Paul ne juge pas l'observation des jours comme la pratique de la circoncision. Celle-ci est, pour lui, une déchéance de la grâce, un abandon du Christ (5,2 s.). Paul ne désespère pas des Galates parce qu'ils observent les jours, il est seulement très inquiet (4,11) parce que, étant données les circontances, c'est une première concession aux judaïsants et qu'il redoute de la voir suivie d'une autre plus grave. La situation est toute différente à Rome, où les fidèles ne sont pas travaillés par une propagande judaïsante et pressés d'accepter la circoncision.

L'attitude dans la question des jours n'est pas la seule caractéristique des faibles de Rome. Un autre élément, plus important, si on en juge par la place qu'il occupe dans la discussion, est constitué par l'abstinence de viande et accessoirement de vin. Il ne s'agit pas de préoccupations rituelles analogues à celles qui ont inspiré

le décret de Jérusalem, mais d'une attitude semblable à celle des faibles de Corinthe. C'était pour éviter l'idolâtrie et non par souci du rite que les faibles de Rome pensaient devoir s'abstenir de viande et de vin. C'est là une attitude qui n'a pu se développer que sur le terrain païen[1].

L'examen de l'épître est donc favorable, même là où il ne paraît pas l'être au premier abord, au caractère pagano-chrétien de l'Eglise de Rome, au moins dans son ensemble.

Deux considérations d'un ordre différent conduisent à une conclusion identique. Sept ans après le moment où Paul écrivait aux Romains, la persécution de Néron éclatait. A ce moment, la séparation était complète entre chrétiens et Juifs à Rome, puisque ceux-ci ne furent aucunement inquiétés et qu'on a pu supposer que leurs intrigues ne furent pas étrangères au

1. Peut-être pourrait-on penser à une influence d'idées orphiques et néo-pythagoriciennes, comme FEINE (*Römbr.*, p. 48 s. Cf. aussi ZAHN, *Comm.*, p. 570, n. 4) l'a fait, mais sans s'y arrêter. On sait que, dans les cercles orphiques, on pratiquait un ascétisme très strict et qu'on s'abstenait de certains aliments, notamment de viande et de vin. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, *III*, 2³. Berlin, 1881, p. 79 s., 91 s., 145, 157 ; FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 255, 284 s. ; TOUSSAINT, *L'hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris, 1921, p. 73, 166 ; BOULANGER, *Orphée*, Paris, 1925, p. 11,13,37.

déchaînement de la persécution[1]. Est-il vraisemblable qu'en un temps relativement aussi court, une Eglise judaïsante se soit séparée du judaïsme au point de ne plus pouvoir être confondue avec lui par l'opinion publique romaine qui, cependant, ne regardait pas de très près ce qui n'était pour elle que méprisable superstition orientale[2] ?

Une autre considération, qui va dans le même sens, est tirée de l'évangile de Marc, qui semble

1. Hypothèse de KLETTE (*Die Christenkatastrophe unter Nero*, Tübingen, 1907, p. 24-28) et de CORSSEN (*Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 135). Cette hypothèse est combattue par MEYER, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 508. Il faut remarquer que Clément Romain explique la persécution par « l'envie et la jalousie » (5,2). Comme ceci ne peut se rapporter aux païens et qu'il est difficile de supposer que les chrétiens se soient dénoncés entre eux, il n'est guère possible de mettre en cause que les Juifs.

2. Pour expliquer ce fait, ZAHN (*Einl.*, *I*, p. 303) suppose que, lorsque les judéo-chrétiens expulsés purent rentrer à Rome, ils évitèrent de revenir dans les synagogues, pour ne pas renouveler les discussions qui avaient motivé les mesures prises par Claude. On ne voit pas bien comment, dans ces conditions, le caractère judéo-chrétien de la communauté romaine aurait pu se maintenir. ED. MEYER (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 507) voit, dans la séparation de l'Eglise d'avec la synagogue, une conséquence de l'activité de Paul, qui serait ainsi responsable de la persécution. Meyer fait état de l'épître aux Philippiens qu'il croit écrite à Rome. On ne s'explique pas, dans son système, comment l'apôtre pourrait avoir surmonté si complètement une violente opposition judaïsante.

bien avoir été écrit à Rome[1] et qui est si peu destiné à des judaïsants qu'il ne suppose pas, chez ses lecteurs, une connaissance même élémentaire des usages juifs[2].

Il reste néanmoins — et ceci ne doit pas être négligé — que l'épître aux Romains suppose des lecteurs familiarisés avec l'Ancien Testament, pour qui le problème religieux fondamental est celui de l'acquisition de la justice, ce qui est essentiellement juif, qui sont préoccupés de la question de la destinée d'Israël et aux yeux de qui Paul tient à ne pas passer pour un contempteur de la Loi. Les chrétiens de Rome avaient donc, tout au moins, subi fortement l'influence du judaïsme. Dans quelles conditions? Observons d'abord — cela résulte d'une comparaison entre le ton de l'épître aux Romains et celui de l'épître aux Galates — que l'épître n'est pas adressée à une Eglise judaïsante ou à une Eglise travaillée par la propagande judaïsante. Rien ne combat directement la circoncision et si Paul avait affaire à des gens imbus ou même séduits par l'esprit juif, il ne s'exprimerait pas, en certains passages, notamment dans les *cha-*

1. *Intr.*, *I*, p. 367 ; Bacon, *Is Mark a roman Gospel?* (*Harvard theol. St.*, *VII*), Cambridge Mass., 1919.

2. Voir, par exemple, les explications sur les purifications (7,3-4) et sur le corban (7,11).

pitres 9 à 11, en des termes qui équivalent à une apologie du peuple d'Israël. L'impression qui se dégage de l'épître aux Romains est que les Romains ont été en contact assez étroit avec le judaïsme, mais sans avoir été pénétrés par lui. L'indépendance de leur point de vue pratique ne repose cependant pas sur une conception précise des rapports de l'Evangile avec la Loi. Paul peut donc craindre que la position des Romains ne soit pas parfaitement assurée et qu'ils soient mal préparés à résister à un assaut des judaïsants comme il venait de s'en produire en Galatie et en Grèce. Il ne pouvait pas abandonner l'Eglise de Rome à ses adversaires et s'il voulait s'y réserver un accès, pour pouvoir, dans la suite, étendre son action en Occident, il était naturel qu'il fît un effort pour amener les Romains à une conception plus précise des rapports du christianisme avec le judaïsme et cela d'autant plus qu'il avait des raisons de redouter que la propagande judaïsante qui venait de s'exercer en Galatie et en Grèce, ne s'étendît jusqu'à Rome et que, même si les circonstances lui étaient favorables, il ne pouvait espérer la précéder puisqu'il ne devait pas arriver à Rome avant plusieurs mois. Dans le corps même de l'épître, Paul évite de révéler ses appréhensions avec trop de précision, mais elles

se trahissent dans le morceau que l'on doit considérer comme une addition autographe à l'épître dictée à Tertius : « Je vous exhorte, mes frères, y dit Paul, à prendre garde à ceux qui créent des divisions et des scandales contre la doctrine qui vous a été enseignée. Evitez-les. Ces gens ne servent pas notre Seigneur Christ, mais leur ventre » (16,17-18). Il y a entre le ton de ces versets et celui du reste de l'épître un trop grand contraste pour que l'on puisse admettre que Paul vise un danger actuel. C'est seulement un danger possible qu'il a en vue.

Prévenir ce danger est certainement la raison principale qui a dicté à Paul la composition de son épître. Accessoirement, il faut y joindre le désir de donner aux fidèles certains conseils que la situation paraissait comporter, en particulier ceux qui sont relatifs à l'attitude à l'égard des autorités politiques, d'une part, et, de l'autre, à l'égard du groupe des faibles[1].

VII. — Les origines de l'Eglise de Rome et ses relations avec Paul

L'épître aux Romains est la seule des lettres

1. La manière dont on se représente le but de Paul en écrivant aux Romains varie naturellement suivant la manière

de Paul dans laquelle l'apôtre ne rappelle pas que l'Eglise à laquelle il s'adresse doit son existence à son travail missionnaire ou à celui de ses collaborateurs.

L'indépendance de l'Eglise de Rome par rapport à la mission paulinienne explique le ton très particulier, nous dirions volontiers très diplomatique[1], de l'introduction de l'épître. Si Paul indique que son projet de venir à Rome est une conséquence de sa vocation d'apôtre des Gentils (1,5-6), il a soin de dire que, s'il veut venir à Rome, ce n'est pas seulement pour apporter quelque chose aux Romains, mais aussi pour recevoir d'eux quelque chose.

On ne peut cependant supposer que l'Eglise de Rome soit le fruit d une mission judéo-chrétienne, d'abord parce qu'on n'y relève aucune tendance judaïsante, ensuite parce qu'il serait vraiment bien maladroit de la part de l'apôtre de rappeler le principe qu'il ne veut pas travailler sur un fondement posé par autrui (15,20), au moment où il chercherait à prendre pied à Rome, sinon pour s'y établir, du moins pour y

dont on conçoit la composition de l'Eglise. GODET (*Comm., I*, p. 111 s.) a dressé un tableau, peut être trop systématique, des diverses opinions sur ce point.

1. Ce caractère diplomatique de l'épître aux Romains a été bien mis en lumière par MEYER, *Urspr. u. Anf., III*, p. 466.

trouver une base d'opération pour ses missions ultérieures[1].

Par là se trouvent écartées plusieurs des conjectures qui ont été faites sur l'origine du christianisme à Rome, celle, par exemple, qu'impliquent les dates — de 42 à 67 — que la liste officielle des papes donne pour le pontificat de Pierre. La tradition relative à une venue de Pierre à Rome vers 42, au début du règne de Claude, s'appuie sur le témoignage d'Eusèbe (*H. e.*, *II* 14,6), d'après lequel Pierre vint à Rome y combattre Simon le Magicien. Mais la légende de Simon à Rome est, on le sait, née d'une grossière confusion de Justin qui a pris une statue du dieu sabin Semo Sancus pour une statue de Simon[2]. L'exégèse traditionnelle de l'Eglise catholique[3] trouve dans le Nouveau

1. Le fait que la création de l'Eglise de Rome n'a pas été le résultat de missions apostoliques résulte du témoignage de l'Ambrosiastre dans la Préface du commentaire de l'épître aux Romains : *Nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum susciperunt fidem Christi.* Quand on songe à la tendance très générale qu'il y avait à attribuer aux grandes Eglises une origine apostolique, on ne peut méconnaître la portée de ce témoignage.

2. JUSTIN, *I Apol.*, 26,2.

3. Aussi admise par un exégète protestant comme THIERSCH, *Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften*[2], Frankfurt a. M., Erlangen, 1858, p. 96 s.

Testament une trace de la venue précoce de Pierre à Rome. Il s'agit du passage, *Actes*, 12,17, où il est raconté que, délivré de sa prison de Jérusalem, Pierre « s'en alla dans un autre lieu ». Ce lieu, comme l'admet encore Belser[1], serait Rome. Cette interprétation entièrement hypothétique se heurte à certains faits, comme la présence de Pierre à la conférence de Jérusalem, en 44, et un peu plus tard encore à Antioche, et comme l'absence dans l'épître aux Romains de toute allusion à une activité de Pierre à Rome[2].

1. Belser, *Einl.*, p. 489. L'attitude de Jacquier (*Hist.*, *I*, p. 227) est hésitante. Il considère seulement comme « probable » que l'Evangile a été apporté à Rome par Pierre. Mgr. Duchesne (*Hist. anc.*, *I*, p. 55) juge la tradition « trop peu fondée pour entraîner le suffrage de l'histoire ». L'abbé Joseph Turmel (*Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1908, p. 6 s.) écarte aussi la tradition de la venue de Pierre à Rome en 42. Déjà, au milieu du siècle dernier, un théologien catholique, A. Maier, s'exprimait ainsi : « *Der Römerbrief schliesst sogewiss eine seiner Abfassung vorausgehende Anwesenheit Petri in Rom aus als er eine Schrift Pauli ist* (*Kommentar über den Römerbrief*, Freiburg i. B., 1847, p. 10-11).

2. Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 464) estime cet argument peu probant, parce qu'après les événements d'Antioche, Paul ne pouvait plus envoyer de salutations à Pierre. Meyer nous paraît exagérer l'opposition entre les deux apôtres, mais, en le faisant, il ne rend pas sa position plus solide. S'il y avait eu rupture définitive entre Paul et Pierre, et si l'Eglise de Rome avait été fondée ou évangélisée par Pierre, elle aurait

Ce que nous avons vu élimine aussi la théorie défendue, par exemple par Wieseler[1], d'après laquelle l'Eglise de Rome aurait été fondée par des envoyés de Paul.

L'Eglise de Rome paraît être née spontanément en ce sens que des chrétiens d'Orient, venus à Rome, ont dû y apporter leur foi et travailler à la répandre autour d'eux[2]. Parmi eux, beaucoup, sans doute, étaient de race juive, puisque les premières traces que nous trouvions du christianisme à Rome nous le montrent mêlé à la synagogue.

A quelle époque l'apparition du christianisme à Rome doit-elle être placée? Dans 13,11, Paul parle aux Romains du « temps où nous avons cru ». Zahn[3] conclut de ces mots que la conversion des Romains doit se placer à peu près à la même époque que celle de Paul, mais l'apôtre peut parfaitement avoir employé la première personne pour donner un tour oratoire plus

eu une tendance hostile à Paul, ce qui n'apparaît nullement. Belser (*Einl.*, p. 491) pense que si Paul ne fait pas allusion à la fondation de l'Eglise par Pierre, c'est que tous les lecteurs connaissaient le fait.

1. Wieseler, *Zur Geschichte der neutestamentlichen Schriften und des Urchristenthums*, Leipzig, 1880, p. 62.

2. Turmel, *Histoire du dogme dans la papauté*, p. 9.

3. Zahn, *Comm.*, p. 9.

direct à son appel et il serait imprudent d'y attacher trop d'importance[1].

Les systèmes qui expliquent la genèse du christianisme romain, soit par le retour à Rome de pèlerins qui avaient entendu le discours de Pierre à la Pentecôte[2], soit par la dispersion des Hellénistes qui suivit la persécution dans laquelle périt Etienne, ont un caractère purement conjectural et se heurtent à deux objections[3]. La première est que nous ne connaissons le cas d'aucune autre Eglise qui aurait été fondée dans des conditions analogues[4]. La seconde est que la manière dont il est question dans *Actes*, 8,1 et 11,19, de la dispersion des Hellénistes jusqu'à Antioche et Chypre, rend

1. Zahn (*Comm.*, p. 17) voit une autre preuve de l'antiquité de l'Eglise de Rome dans le fait qu'elle devrait son origine à l'action de deux apôtres, Andronicus et Junias dont Paul dit qu'ils ont été chrétiens avant lui (16,7). Mais une participation de ces deux hommes à la fondation de l'Eglise de Rome n'est nullement impliquée dans les termes que Paul emploie à leur sujet.

2. Reuss, *Ep. paul.*, *II*, p. 7. Cette hypothèse est rejetée par des auteurs catholiques comme Mgr. Duchesne (*Hist. anc. de l'Eglise*, *I*, p. 56) et Turmel (*Histoire du dogme de la papauté*, p. 8, n. 1).

3. Sans parler, bien entendu, des réserves qu'il y a lieu de faire sur la valeur du récit de la Pentecôte.

4. Godet, *Comm.*, *I*, p. 89.

bien invraisemblable que certains d'entre eux soient venus jusqu'à Rome.

La première trace du christianisme à Rome est fournie par le texte fameux de Suétone[1], d'après lequel l'empereur Claude expulsa de Rome *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes.* C'est sans doute en 49 que se place l'édit de Claude[2]. Même si l'on admettait l'interprétation d'après laquelle Chrestus serait un agitateur juif inconnu, il serait certain que le christianisme est arrivé à Rome avant l'édit de Claude puisqu'il n'est pas dit que Paul ait converti Aquilas et Priscille, qui se trouvaient parmi les exilés. Cependant, l'interprétation d'après laquelle l'édit de Claude aurait été provoqué par des discussions qui se seraient produites au sein de la juiverie de Rome, à propos du christianisme, reste la plus vraisemblable. Ce serait donc dans la colonie juive de Rome, ou du moins en contact étroit avec elle, que se serait formée l'Eglise de Rome[3]. Le caractère flottant de la population dans laquelle le chris-

1. *Vie de Claude*, 25,4. Sur l'interprétation de ce texte, voir MAURICE GOGUEL, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?* Paris, 1925, p. 48 s. OLTRAMARE (*I*, 88 s.) ne pense pas qu'il y ait de rapport entre l'expulsion des Juifs et le christianisme.

2. MAURICE GOGUEL, *Chronologie paulinienne*, p. 30 s.

3. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté*, p. 5.

tianisme recrutait la majorité de ses adhérents et le fait que de nombreux Juifs se livraient au commerce, ce qui leur imposait de nombreux déplacements, a été un facteur important de la rapide extension du christianisme.

Notre conclusion est confirmée par un passage d'une lettre de saint Augustin[1] où il est rapporté que les païens disaient, en invoquant le témoignage de Porphyre, que la *lex Judaeorum*, après avoir été confinée dans une région étroite de la Syrie, pénétra en Italie après la mort de Gaius César ou sous son règne (*post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante*). L'importance de la colonie juive de Rome et le rôle joué par elle bien longtemps avant la date indiquée rendent très invraisemblable que l'on ait pu penser à une arrivée du judaïsme à Rome autour de l'an 40 de notre ère, aussi le renseignement donné par saint Augustin doit-il être rapporté à la *lex judaica nova*, c'est-à-dire à l'Evangile.

L'expulsion des Juifs et, avec eux, des chrétiens de race juive, eut pour la communauté romaine une double conséquence. Elle produisit un déplacement du centre de gravité de l'Eglise. Les Juifs partis, l'élément d'origine

1. *Ep.*, 102,8.

païenne devint prépondérant[1]. D'autre part, la venue à Corinthe de membres influents de la communauté romaine et leur rencontre avec Paul eurent pour conséquence d'attirer l'Eglise de Rome dans l'orbite de l'apôtre. Le zèle apostolique d'Aquilas et de Priscille ne permet pas de supposer qu'établis à Corinthe ils se soient désintéressés de l'Eglise qu'ils venaient de quitter. Ils durent rester en correspondance avec elle et parler d'elle à l'apôtre avec lequel ils s'étaient liés. Il n'est pas téméraire de supposer que lorsqu'il apprit l'existence d'une Eglise à Rome, Paul entrevit tout le parti qu'il pouvait en tirer pour l'extension de son œuvre missionnaire. Il dut, par Aquilas et Priscille, se tenir au courant de la situation de cette Eglise et c'est ce qui explique qu'il paraisse si bien connaître une communauté qu'il n'avait pas visitée.

VIII. — L'attestation de l'épître aux Romains. Son authenticité

L'épître aux Romains est nettement attestée comme ayant fait partie du recueil des épîtres

1. Zahn, *Comm.*, p. 17. Lagrange, p. XXI. L'évolution de l'Eglise de Rome paraît ainsi avoir été exactement l'in-

pauliniennes utilisé par Marcion[1]. Nous n'avons donc à rechercher ici que les traces qu'elle a laissées dans la littérature antérieure. Elles ne sont pas faciles à reconnaître, car les formules de l'épître aux Romains reproduisent souvent celles de l'enseignement de l'apôtre et, lorqu'on rencontre dans la littérature post-apostolique des expressions semblables à celles de l'épître, on ne peut pas toujours déterminer avec certitude si elles lui ont été empruntées ou si elles viennent de l'apport de l'apôtre Paul au fond commun des idées chrétiennes.

Moffatt[2] croit que l'on peut reconnaître les premières traces de l'utilisation de l'épître aux Romains dans l'épître aux Hébreux, dans l'épître de Jacques et dans la première de Pierre. Nous ne pouvons souscrire à son opinion — et encore avec quelques réserves — qu'en ce qui concerne l'épître de Pierre.

Aucun des rapprochements faits entre l'épître aux Romains et l'épître aux Hébreux ne nous paraît probant. Il nous est, par exemple, impossible de considérer que le passage *Héb.*, 11,11-12,

verse de ce que fut celle de l'Eglise de Jérusalem, où la persécution sévissant contre le Hellénistes donna à l'Eglise un caractère judaïsant de plus en plus accentué.

1. Voir p. 244.

2. Moffatt, p. 330, 453, 466.

où il est dit que ce fut par la foi que Sara conçut et enfanta Isaac, dépende de *Rom.*, 4,17-21, car d'un côté il est question de la foi de Sara et de l'autre de celle d'Abraham. La citation d'Habacuc (2,4), dans *Héb.*, 10,38, ne peut être tirée de *Rom.*, 1,17, où elle est moins étendue. L'exhortation de *Héb.*, 12,14, se rencontre pour la forme et pour une idée, celle de la paix, avec celle de *Rom.*, 14,19, mais l'idée exprimée était courante dans le christianisme primitif. L'épître aux Hébreux s'inspire du *Psaume* 34,15 plus directement que l'épître aux Romains[1]. Enfin, la brève bénédiction de *Rom.*, 15,33, n'est pas nécessaire pour expliquer l'ample formule de *Hébr.*, 13,20-21.

Dans quelques passages de l'épître de Jacques, on rencontre des idées et des expressions qui ne sont pas sans analogie avec certains textes de l'épître aux Romains[2]. L'affinité, cependant, n'est pas assez précise pour que l'hypothèse d'une dépendance littéraire s'impose. Une relation seulement indirecte suffit pour l'expliquer. Si l'on considère, d'autre part, que la polémique dirigée dans *Jacques*, 2, contre

1. En outre, l'épître aux Hébreux mentionne la sanctification à côté de la paix, ce que ne fait pas l'épître aux Romains.

2. 1,3-4 (cf. *Rom.*, 5,3-4), 1,22 (cf. *Rom.*, 2,13), 4,1 (cf. *Rom.*, 7,23), 4,4-7 (cf. *Rom.*, 8,7), 4,11 (cf. *Rom.*, 2,1).

la théorie de la justification par la foi suppose une méconnaissance complète de la doctrine exposée dans l'épître aux Romains[1], on conclura que l'auteur de l'épître de Jacques n'a eu qu'une connaissance indirecte de la théologie paulinienne et, par conséquent, qu'il n'a pas lu l'épître aux Romains.

Le seul passage de la première épître de Pierre dans lequel on trouve, à peu près textuellement, une expression de l'épître aux Romains[2] exprime une idée trop courante dans le christianisme primitif pour qu'il puisse à lui seul être regardé comme décisif. Mais, à côté de cela, il y a un nombre relativement élevé de passages qui expriment des idées identiques à celles que l'on trouve dans l'épître aux Romains en reproduisant telle expression que l'on trouve aussi chez Paul[3]. Pris isolément, chacun de ces passages ne prouverait pas grand chose. Leur accumulation ne laisse pas que d'être significative et permet de conclure que l'utilisation de l'épître aux Romains par la première épître de Pierre

1. Nous reviendrons sur ce point à propos de l'épître de Jacques.

2. *I Pi.*, 3,9, cf. *Rom.*, 12,17.

3. 1,14 (cf. *Rom.*, 12,2), 2,5 (cf. *Rom.*, 12,1), 2,10 (cf. *Rom.*, 9,25), 2,11 (cf. *Rom.*, 7,23), 2,13-14 (cf. *Rom.*, 13,1-4), 4,7-11 (cf. *Rom.*, 12,3--6).

est, sinon absolument certaine, du moins extrêmement vraisemblable.

L'utilisation de l'épître aux Romains dans la Didaché est assez douteuse. L'énumération des péchés que l'on trouve au commencement du *chapitre* 5 présente quelques analogies avec celle qu'on lit dans *Rom.*, 1,29 s., mais le catalogue des péchés est un des lieux communs de la morale du temps. L'expression κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ se trouve à la fois dans *Rom.*, 12,9 et dans *Did.*, 5,2, mais aussi dans *Barnabas*, 20,2, et il n'y a aucune raison d'admettre que Barnabas ait connu l'épître aux Romains puisqu'en dehors de cette seule expression, il ne lui fait pas d'emprunt.

Par contre, Clément Romain s'inspire de *Rom.*, 1,29-32, au *ch.* 53,5-6, non seulement parce que les péchés qu'il énumère sont aussi ceux que nomme Paul, mais encore parce que, dans la conclusion, il est question, comme chez Paul, à côté des pécheurs, de ceux qui les approuvent[1].

Ignace paraît, à mainte reprise, s'inspirer de la formule paulinienne de *Rom.*, 1,3, sur le Christ

1. On peut signaler, en outre, les contacts suivants : 26,2 (cf. *Rom.*, 1,21), 32,2 (cf. *Rom.*, 9,5), 33,1 (cf. *Rom.*, 6,1), 36,2 (cf. *Rom.*, 1,21), 38,1 ; 46,7 (cf. *Rom.*, 12,4), 47,7 (cf. *Rom.*, 2,24), 40,1 (cf. *Rom.*, 11,33).

issu de la race de David quant à la chair (*Eph.*, 18,2 ; 20,2. *Rom.*, 7,3. *Sm.*, 1,1) ; le fait, pourtant, n'est pas tout à fait décisif, car la formule peut avoir passé de Paul à l'usage courant. L'expression καινότης ζωῆς, de *Rom.*, 6,4, se retrouve chez Ignace (*Eph.*, 19,3)[1].

Les textes parfois allégués[2] pour établir que Polycarpe a connu l'épître aux Romains ne nous paraissent pas décisifs.

Justin Martyr[3] et Athénagore[4] ont maintes fois utilisé l'épître aux Romains. Avec eux, nous touchons à l'époque où, avec Marcion, la question de la connaissance de l'épître aux Romains ne se pose plus.

Les données de la critique externe sont donc, pour l'épître aux Romains, aussi favorables à l'authenticité que pour n'importe quelle autre épître, la première aux Corinthiens et l'épître aux Philippiens exceptées, aussi voyons-nous que l'authenticité de l'épître aux Romains n'a

1. Cf. aussi *Magn.*, 6,2 (cf. *Rom.*, 6,17), *Trall.*, 9,2 (cf. *Rom.*, 8,11), etc.

2. 3,3 (cf. *Rom.*, 13,8), 4,1 (cf. *Rom.*, 13,12), 10 (*Rom.*, 12,10). Ces textes sont allégués par Jacquier (*Le N. T. dans l'Eglise chrétienne*, *I*, p. 57) et par Moffatt, p. 148.

3. *I Apol.*, 40 (cf. *Rom.*, 10,18), *Dial.* 13 (cf. *Rom.*, 3,25),23 (cf. *Rom.*, 4,3 s.), 27 (cf. *Rom.*, 3,11-17), etc.

4. *Legatio pro Christianis*, 13 (cf. *Rom.*, 12,1), 34 (cf. *Rom.*, 1,27).

été contestée que par ceux qui rejettent toutes les épîtres de Paul et suppriment de l'histoire la personnalité de l'apôtre[1].

IX. — Date et lieu de composition

Pour aucune autre épître de Paul, la question de la date et du lieu de composition ne se pose avec autant de simplicité et de clarté que pour l'épître aux Romains. La lettre — cela ressort avec évidence de 15,14-33 — a été écrite avant le dernier voyage de Paul à Jérusalem. Son étendue et son ampleur rendant très peu vrai-

1. Evanson, *The dissonance of the fourth generally received Evangelists*, London, 1792 ; Br. Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, Berlin, 1850-1852 ; Loman, *Quaestiones paulinae, T. T.*, 1882-86 ; Steck, *Der Galaterbrief*, Berlin, 1888 ; Pierson et Naber, *Verisimilia*, Amstelodami, 1886 ; van Manen, *Paulus II*, Leiden, 1891 (traduit en allemand par Schläger, *Die Unechtheit des Römerbriefs*, Leipzig, 1906) art. *Paul., E. B., III*, c. 3603-3606, 3620-3638. La forme la plus récente de la théorie de l'inauthenticité de l'épître aux Romains se trouve dans l'introduction du commentaire de Pallis (p. 5 s.). Pallis n'admet pas que l'épître puisse avoir été écrite de Corinthe, comme on le pense d'ordinaire, parce qu'elle ne contient pas d'allusion directe aux événements de Galatie et de Grèce. Nous avons vu que ce fait résulte de ce que l'apologie de l'Evangile paulinien est seulement indirecte dans l'épître. Nous ne pouvons non plus souscrire à l'idée de Pallis, que les contradictions entre les Actes et l'épître aux Romains empêchent d'admettre que l'épître ait été adressée

semblable sa composition en cours de route, elle a dû être écrite à Corinthe avant le départ, ce que confirme le fait que, dans 16,23, Paul salue de la part de Gaius qui est son hôte et celui de toute l'Eglise, et qui doit, sans doute, être identifié au Corinthien Titus Justus,

à Rome. Ceci exagère les contradictions entre l'épître et les Actes et attribue au témoignage des Actes une autorité absolue qu'il n'a pas. Pallis estime encore que Paul n'aurait pu dire une contre-vérité aussi flagrante que l'affirmation de sa venue en Illyrie. On comprendrait encore bien moins qu'un faussaire la lui ait fait dire, alors que la tradition n'avait pas conservé le souvenir de ce voyage. Pallis ajoute que le voyage de Paul en Espagne est un mythe. C'est fort possible, mais l'épître ne parle pas de voyage en Espagne, mais seulement d'un projet de voyage, ce qui est fort différent. L'épître aurait été écrite en Egypte et pour l'Egypte, comme le prouverait le *verset* 23 du *chapitre* 1, qui vise un paganisme avec culte d'images animales. Mais le culte des images animales n'est pas exclusivement égyptien, l'histoire du veau d'or suffirait à le prouver et, d'autre part, dans le syncrétisme du premier siècle, les cultes ne sont plus exactement localisés comme ils ont pu l'être plus tôt.

Quant à la date, Pallis estime qu'elle ne peut être postérieure au commencement du IIe siècle parce que, plus tard, la séparation entre juifs et chrétiens étant complète, le problème débattu dans l'épître aux Romains ne se posait plus. Mais Pallis pense aussi que l'épître est postérieure à 70. Il voit, en effet, dans le passage 3,5, où il est question de la colère de Dieu à propos des Juifs, une allusion à la ruine de Jérusalem. L'allusion qu'il croit reconnaître est d'ailleurs si peu explicite qu'il fait intervenir l'idée d'une extrême discrétion avec laquelle l'auteur aurait visé un fait pénible. Les explications que Pallis propose des faits qui déterminent la majorité des

nommé dans *Actes*, 18,7[1]. Comme Paul a un sentiment très net des dangers qu'il courra dans le voyage qu'il va entreprendre, il est vraisemblable que la lettre a dû être terminée après le moment où il eut connaissance du complot formé par les Juifs contre lui (*Actes*, 20,3), donc peu avant la Pâque (*Actes*, 20,6), celle de l'an 57 d'après la chronologie que nous avons adoptée[2].

critiques à placer l'épître aux Romains à la date à laquelle nous l'avons nous-même placée sont, s'il est possible, plus faibles encore que celles qu'il propose pour justifier sa théorie. Ce qui concerne la collecte viendrait de *I Cor.*, 16, mais Pallis n'explique pas pourquoi l'épître aux Romains parlerait de Macédoine et de Grèce et non de Grèce et de Galatie. Le projet de voyage en Espagne viendrait de *II Cor.*, 1, 16, avec substitution de l'Espagne à la Macédoine (!).

1. *Intr.*, *IV*, 2, p. 342, n. 1. Il y a, dans ce fait, une raison de ne pas accepter l'hypothèse de certains auteurs qui pensent, à cause de la mention de Phœbé diaconesse de l'Eglise de Cenchrées, que Paul pourrait avoir composé l'épître à Cenchrées.

2. Ce chapitre était achevé quand a paru le livre de Henri Delafosse (*Les écrits de Saint Paul, I, L'épître aux Romains, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaires*, Paris, 1926, collection *Christianisme*, n° 13). Delafosse voit dans l'épître telle que nous la lisons une revision catholique de l'adaptation marcionite d'une épître authentique de Paul. Sa théorie repose sur un examen un peu superficiel d'un certain nombre de passages isolés et néglige par trop la considération de l'ensemble, elle méconnaît la nature propre de la logique paulinienne et prétend imposer à l'exposition de l'apôtre les normes de la logique occidentale et moderne.

Nous avons indiqué dans dans la *R. H. P. R*, 1926. quelques-unes des raisons qui nous déterminent à rejeter cette théorie dans son ensemble, sauf en ce qui concerne la doxologie dont Delafosse a reconnu le caractère marcionite sans connaître les théories maintes fois déjà professées sur ce point (voir p. 252, n. 2).

CHAPITRE XIII

PAUL A JÉRUSALEM. SON PROCÈS. LA FIN DE SA VIE

I. — Les sources de l'histoire du procès de Paul

Au procès qui s'engagea contre Paul, au lendemain de son arrivée à Jérusalem, se rapportent quatre documents ou groupes de documents de caractère et de valeur très différents :

1. Le récit des Actes qui suit Paul de Corinthe à Rome, en passant par Jérusalem et Césarée, mais ne nous apprend rien, ni sur le procès romain ni sur la manière dont se termina la captivité de l'apôtre ;

2. Les épîtres écrites au cours de la captivité (*Colossiens* et *Philémon*) donnent quelques renseignements, malheureusement sommaires, qui se rapportent à la captivité à Césarée[1] ;

1. Voir page 430.

3. Il y a dans les épîtres pastorales (*I* et *II Timothée*, *Tite*) qui, dans leur ensemble, n'émanent pas de Paul, des fragments de billets écrits par l'apôtre et qui datent vraisemblablement de divers moments de sa captivité ;

4. Certains témoignages patristiques se rapportent à la fin de la vie de Paul.

Le témoignage des Actes ayant été étudié dans un précédent volume, nous avons à examiner ici les trois autres.

1. *Les épîtres de la captivité*

Une partie notable des renseignements que nous pourrions espérer de la lettre aux Colossiens manque, l'apôtre l'ayant fait porter par Tychique (4,7 s.) qu'il charge de mettre les fidèles au courant des détails qui le concernent. Nous savons seulement que Paul est prisonnier et que c'est pour les Eglises d'Asie qu'il souffre (1,24 ; 2,1). Ces indications paraissent avoir une portée générale. Il faut entendre que les souffrances de l'apôtre sont la conséquence de son activité missionnaire pour les païens. Paul a auprès de lui un certain nombre de ses collaborateurs : Timothée (1,1), Aristarque, Marc, Jésus Justus (4,10), Epaphras (4,12), Luc et Démas (4,14), Tychique et Onésime (4,7-9) ; ces derniers vont être envoyés à Colosses.

Le billet à Philémon où sont, en partie, nommés les mêmes personnages, donne un renseignement de plus qui a un grand prix. Au *verset* 22, Paul prie Philémon de se préparer à le recevoir, car il espère être rendu à ses amis grâce à leurs prières. Il résulte de cette demande qu'à un moment de sa captivité qui ne peut pas être tout à fait à ses débuts, puisque les Colossiens ont eu le temps d'apprendre qu'il était en prison, l'apôtre a eu l'espoir d'être bientôt délivré. Il faut noter que son intention était alors de retourner en Asie.

2. *Les notices des épîtres pastorales*

Le problème des épîtres pastorales et celui de la fin de la vie de Paul paraissent tourner dans un cercle vicieux, les épîtres pastorales ne pouvant être authentiques que si Paul a été rendu à la liberté alors que, d'autre part, l'authenticité des Pastorales postule l'hypothèse de la libération de Paul, puisqu'il est impossible de les placer dans la partie de sa vie que nous connaissons par le livre des Actes[1]. Spitta[2] a fait un

1. Par exemple Reuss, *La seconde captivité de saint Paul*, *Rev. de th. et de phil. chrét.*, *II*, 1851, *I*, p. 152 ; B. Weiss, *Röm.* (Meyer[8]), p. 13 s. ; Sabatier, art. *Paul.*, *Enc.* Lichtenberger, *X*, p. 289 s. ; Prat, *I*, p. 399.

2. Spitta, *Ueber die persönlichen Notizen im zweitem Brief*

vigoureux effort pour rompre la solidarité de ces deux problèmes. Il pose en principe que, authentiques ou non, les notices personnelles que contiennent les épîtres pastorales doivent être analysées en elles-mêmes et qu'elles peuvent fournir des renseignements, soit sur des situations concrètes dans la vie de Paul, soit sur des traditions anciennes relatives à lui.

L'inauthenticité des épîtres pastorales étant admise, beaucoup de critiques ont pensé que des fragments de billets authentiques de Paul ont été utilisés pour les composer[1]. Un faus-

an Timotheus, St. u. Kr., 1878, p. 582-607 ; *Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus*, Z. *Gesch.*, *I*, p. 1-108. Les travaux de Spitta ont été préparés, dans une large mesure, par les recherches de KRENKEL, *Echte Bestandteile der Pastoralbriefe*, *Beitr.*, p. 395-467. Ils ont été continués par STEINMETZ, *Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus*, Leipzig, 1897, et par FREY, *Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus*, Jurjew-Dorpat, 1900, cf. du même auteur un exposé d'allure plus populaire : *Die letzten Lebensjahre des Paulus*, Gross-Lichterfeld, 1910 (*Biblische Zeit und Streitfragen*, *VI*, 3).

1. KRENKEL, p. 395-468 ; J. RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, p. 270, n. 1 ; VON SODEN, *Urchr. Litergesch.*, p. 161 ; ERBES, Z. *N. T. W.*, *X*, 1909, p. 195-218 ; MOFFATT, art. *Timothy and Titus* (*Epistles*), *E. B.*, col. 5081. Elle est envisagée comme possible par DIBELIUS (*IIdb. z. N. T.*, *III*, 2, p. 139) et par KNOPF (*Probleme der Paulusforschung*, Tübingen, 1913, p. 5). Elle est écartée par HOLTZMANN (*Pastbr.*, p. 125 s). par JÜLICHER (p. 171 ; art. *Timotheus*, *R. E.*, *XIX*, p. 786) et par WENDLAND (*Urchr. Litf.*, p. 367).

saire[1] de la fin du premier ou du commencement du second siècle n'aurait eu aucun intérêt à imaginer que Paul avait laissé un vieux manteau[2] à Troas (*II Tim.*, 4,13) ou que Trophime était une fois, resté malade à Milet (*II Tim.*, 4,20). La question, toutefois, n'est pas entièrement résolue par cette observation, car le faussaire pourrait avoir imaginé ces détails pour donner à ses lecteurs l'impression d'une situation historique concrète[3] et accréditer ainsi la fiction de lettres de Paul.

1. Nous employons ce terme pour la clarté sans qu'il implique aucun jugement défavorable sur les intentions dans lesquelles a agi l'auteur. Il a usé d'un procédé que l'antiquité jugeait autrement que nous.

2. Depuis CHRYSOSTOME (*XI*, p. 721, *Montf.*), plusieurs interprètes ont pensé que le terme de φελόνη ne désignait pas un manteau mais une sorte de boîte ou de sac destiné à renfermer des manuscrits. C'est en ce sens que la *peschito* entend le texte. Cette interprétation se heurte à une double objection, la première est que la φελόνη et les manuscrits sont mentionnés dans deux membres de phrases différents. La seconde est que le mot φελόνη se rencontre avec le sens de « manteau » dans des papyrus (voir les textes cités par DIBELIUS, *Hndb. z. N. T.*, *III*, 2, p. 199) et que le mot a passé, avec le même sens, en araméen tamuldique (STRACK-BILLERBECK, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erlaütert aus Talmud und Midrasch*, München, 1926, p. 666). La vulgate traduit φελόνη par *penula*.

3. Comme c'est le cas dans la XIII[e] épître du Pseudo-Platon (cf. WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 367 ; DIBELIUS, p. 139).

Chacune des notices des Pastorales doit être examinée en elle-même et il faut se demander, à propos de chacune d'elles, si son contenu peut résulter d'une fiction, c'est-à-dire, d'abord, s'il a été puisé aux sources dont disposait le faussaire (Actes ou épîtres) et ensuite si on y relève une tendance à glorifier l'apôtre et ses collaborateurs. Il faut ensuite rechercher si les indications contenues dans chaque fragment sont cohérentes entre elles. Ces questions examinées, il faut déterminer à quelle période de la vie de Paul chacun d'eux se rapporte[1].

La première épître à Timothée, en dehors de ce qui caractérise la situation générale supposée[2], ne contient que deux notices : l'une est relative à Hyménée et à Alexandre, qui ont fait naufrage quant à la foi et que Paul a livrés à Satan pour leur apprendre à ne plus blasphémer (1,20) ; l'autre est le conseil donné à Timothée de renoncer à ne boire que de l'eau, mais d'user d'un peu

1. Frey (p. 4.15 s.) va même plus loin et pense que la possibilité d'utiliser ces fragments est indépendante de leur authenticité. Ils sont, de toute manière, de nature à nous renseigner sur la manière dont, à une époque ancienne, on se représentait l'histoire de Paul.

2. La situation d'ensemble supposée par ces épîtres sera examinée plus loin. Nous verrons qu'elle est artificielle et contradictoire.

de vin à cause de son estomac et de ses fréquentes indispositions (5,23). Ni l'un ni l'autre de ces deux passages n'impose l'hypothèse de l'emprunt à des sources originales. Alexandre et Hyménée peuvent n'être que la personnification de sectes hérétiques contre lesquelles on voulait invoquer l'autorité de l'apôtre et le conseil relatif au vin pourrait s'expliquer comme une critique dirigée contre certaines sectes ascétiques.

Beaucoup plus importantes sont les indications concrètes contenues dans la seconde épître à Timothée. D'après 1,15, Paul a été abandonné, comme le sait Timothée, par ceux qui sont en Asie, dont sont Phygèle et Hermogène[1]. La modération relative de l'expression ἀπεστράφησάν με (ils se sont détournés de moi) ne suppose pas une opposition systématique, mais seulement une défection. La comparaison avec les termes employés dans *I Tim.*, 1,20, à propos d'Hyménée et d'Alexandre, montre que cette phrase n'a pas été écrite pour compromettre une secte hérétique. Phygèle et Hermogène représentent un groupe plus nombreux, désigné par les mots

1. Ces deux personnages ne sont pas nommés ailleurs dans le Nouveau Testament. Hermogène se retrouve associé à Démas comme adversaire de Paul dans les *Acta Pauli*.

« ceux qui sont en Asie », expression qui ne se comprend que comme une allusion à une situation connue du lecteur, ce qui indique que nous sommes en présence d'un fragment de lettre. Quelques-uns[1] ont pensé qu'il s'agissait d'une défection qui se serait produite en Asie. Il faudrait supposer alors que tous les Asiates ont abandonné Paul[2], ce que rend peu vraisemblable la manière incidente dont l'épisode est rapporté. Le plus naturel est de penser qu'un groupe de personnes qui, antérieurement, se trouvait auprès de Paul, l'a quitté et se trouve maintenant en Asie. Puisque le destinataire du billet le sait, c'est qu'il est lui-même en Asie.

Une seconde notice se trouve dans 1,16-18. La miséricorde du Seigneur est invoquée sur la maison d'Onésiphore qui n'a pas eu honte de Paul, mais l'a secouru dans ses liens. Venu à Rome, il a cherché l'apôtre avec zèle et l'a trouvé. Quant aux services qu'il avait rendus à Ephèse, Timothée les connaît. Du fait que la

1. Von Soden, *H. C.*, *III*, *I*, p. 190 ; Wohlenberg, *Past.*, p. 272.

2. Bruston (*Les dernières épîtres de saint Paul pendant et après sa captivité, R. th. et phil.*, 1909, p. 498) a proposé de ne pas mettre de virgule entre Ἀσίᾳ et ὧν et d'entendre : « tous les Asiates du groupe auquel appartiennent Phygèle et Hermogène ». Cette construction nous semble peu naturelle.

bénédiction du Seigneur n'est pas invoquée sur Onésiphore mais sur sa maison[1], on peut conclure qu'Onésiphore était mort et, comme il n'en est rien dit, qu'il l'était déjà depuis un certain temps. Onésiphore ne doit pas être mort à Rome, loin des siens, car cela serait dit. Un temps assez long doit donc, au moment où Paul écrit, s'être écoulé depuis la visite d'Onésiphore.

Mais le fragment vient-il réellement d'une lettre de Paul? Il nous le semble. Un faussaire, en effet, aurait mis en scène ici un personnage connu par les épîtres ou par les Actes[2]. Il n'aurait eu aucune raison de supposer, sans la raconter directement, la mort d'Onésiphore et, s'il avait voulu indiquer que cette mort était la conséquence des fatigues qu'Onésiphore s'était imposées pour retrouver Paul et le servir, il l'aurait dit plus nettement. Un faussaire se serait représenté la captivité de Paul d'après les Actes et d'après les épîtres aux Philippiens[3] et aux Colossiens. Il n'aurait pas imaginé qu'au cours de sa captivité, Paul avait perdu le contact avec la communauté de Rome et qu'il avait fallu un

1. C'est, de même, sa maison qui sera nommée dans 4,19.

2. KRENKEL, p. 454.

3. L'ancienne Eglise a, en effet, cru l'épître aux Philippiens écrite au cours de la captivité romaine de Paul.

zèle extraordinaire à Onésiphore pour le trouver[1]. Un auteur qui lisait *Phil.*, 2,19 s., où Paul se plaint de n'avoir pas d'autre confident que Timothée, aurait-il amené auprès de lui Onésiphore[2]? Le morceau *II Tim.*, 1,16-18, doit donc être attribué à un homme qui disposait de renseignements indépendants de nos documents, que ce soit à l'apôtre lui-même ou à quelqu'un qui aurait connu une tradition précise sur sa captivité. La première de ces deux hypothèses est de beaucoup la plus naturelle.

Le témoignage de *II Tim.*, 1,16-18, se rapporte-t-il à la captivité que nous connaissons par les Actes ou oblige-t-il à en statuer une autre? Spitta (p. 37) estime que la peine qu'a eue Onésiphore à trouver Paul suppose une situation si différente de celle que décrit la fin des Actes qu'il faut recourir à l'hypothèse d'une seconde captivité. Mais c'est commettre une erreur de méthode que de poser en principe que la situation que nous font connaître les Actes a subsisté sans modification jusqu'à la fin de la captivité de Paul. Rien ne s'oppose à ce qu'à un moment donné, peut-être quand le procès allait entrer dans une phase plus active, on ait

1. Krenkel, p. 454 s. ; Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 37.
2. Krenkel, p. 454.

transféré Paul dans une prison. Spitta objecte que l'Eglise de Rome et, par elle, Onésiphore aurait eu connaissance de ce transfert, mais il a pu se faire d'une manière subite et imprévue et ceux qui l'ont exécuté peuvent n'avoir pas fait connaître aux amis de Paul où ils emmenaient leur prisonnier. Le seul témoignage direct que nous ayons sur la captivité romaine de Paul, le récit des Actes observe sur les relations de l'apôtre avec la communauté romaine une discrétion telle qu'on peut supposer que les chrétiens de Rome ne se préoccupaient guère de Paul prisonnier[1].

Il n'y a donc aucune raison décisive de rapporter notre passage à une seconde captivité romaine ; s'il se rapporte à la première, celle-ci a dû se prolonger longtemps au delà de la période de deux ans dont parlent les Actes.

Y a-t-il une relation entre notre passage et le verset qui précède dans lequel il était question de Phygèle et d'Hermogène ? Krenkel (p. 453) estime qu'il y a entre la défection des Asiates (1,15) et l'exhortation faite à Timothée de se fortifier dans la grâce du Seigneur (2,1),

1. Ceci est encore confirmé par le fait qu'en dehors de Euboulos, Pudens, Lin et Claudia, tous les personnages nommés dans les Pastorales sont des collaborateurs personnels de Paul ou des membres des Eglises d'Orient.

une relation si organique que 1,16-18 doit être considéré comme venant d'une autre source. Il nous paraît, au contraire, tout naturel que Paul ait parlé à la fois de la défection des Asiates et du zèle d'Onésiphore et que ce double exemple motive dans l'épître actuelle l'exhortation adressée à Timothée.

Les remarques que nous avons faites plus haut (p. 315 s.) sur le passage *I Tim.*, 1,20, pourraient être répétées à propos de *II Tim.* 2,17-18. Ce morceau ne suppose donc pas, ou du moins ne suppose pas nécessairement, un fragment contemporain de Paul.

Le passage 3,10-11 rappelle que Timothée a été associé aux épreuves de Paul à Antioche, à Lystres et à Iconium. C'est aux événements du premier voyage, tels qu'ils sont rapportés dans les Actes, qu'il est fait ici allusion. Le rédacteur a oublié qu'au cours de ce voyage, Timothée n'était pas encore le compagnon de Paul. Le caractère artificiel du morceau est rendu évident par là[1]. On a objecté, il est vrai, que le faussaire ne se serait pas mis en contradiction avec le témoignage exprès des Actes[2] et l'on a sup-

1. Renan, *St. P.*, p. XXXVI-XXXVII.

2. Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales*, Paris, 1888, p. 39.

posé que le passage pourrait viser des événements qui se seraient produits au début du second voyage, mais il faudrait, pour cela, supposer que l'auteur des Pastorales a soigneusement étudié les Actes, alors que, s'il l'avait fait, on ne comprendrait pas que, dans *II Tim*,, 1,5, il ait présenté la mère de Timothée comme une Juive fidèle alors qu'elle avait épousé un païen.

Il nous reste à étudier la dernière et la plus importante notice de *II Timothée*, celle de 4,9-21. Timothée est invité à rejoindre Paul au plus tôt (9). Cet ordre est justifié par l'indication de la situation dans laquelle se trouve l'apôtre. Démas l'a quitté par amour pour le siècle présent et est allé à Thessalonique, Crescens est allé en Galatie ou en Gaule[1], et Tite en Dalmatie (10). Il n'est pas dit que ce soit Paul qui les ait envoyés, et comme leur départ est mentionné immédiatement après celui de Démas, on doit conjecturer qu'il a le caractère, au moins, d'une demi-défection. Paul n'a auprès de lui que Luc. Il demande à Timothée d'amener avec lui Marc

1. La leçon « Gaule », donnée par les mss. ℵ. C., etc., et adoptée par TISCHENDORF dans sa dernière édition, pourrait bien être primitive, car elle se trouve dans des textes orientaux qui n'avaient aucune raison de s'intéresser à la Gaule. Il se pourrait, d'ailleurs, que Gallia désigne la Galatie. L'influence de l'épître aux Galates suffit pour expliquer la correction « Galatie ».

dont les services lui seront très utiles (11). Il a envoyé Tychique à Ephèse (12). Il recommande à Timothée d'amener avec lui, quand il viendra, le manteau et les manuscrits qu'il a laissés à Troas, chez Carpus (13). Alexandre, l'ouvrier en cuivre, a fait beaucoup de mal à Paul en s'opposant à ses paroles, Timothée doit se garder de lui (14-15). Lors de son premier plaidoyer, personne n'a secondé Paul, tous l'ont abandonné, mais le Seigneur l'a assisté pour que (ἵνα) sa prédication soit couronnée et que tous les peuples l'entendent (ou en sorte que sa prédication a été couronnée et que tous les peuples l'ont entendue). Ainsi il a été délivré de la gueule du lion. L'apôtre exprime la certitude que Dieu le délivrera de même de toute œuvre mauvaise et le sauvera dans son royaume céleste (16-18). Paul salue Priscille et Aquilas et la maison d'Onésiphore (19). Eraste est resté à Corinthe ; Paul a laissé[1] Trophime malade à Milet (20) ; Timothée

1. Ou bien « ils ont laissé ». Grammaticalement, ἀπέλιπον peut être la première personne du singulier ou la troisième du pluriel. Depuis Hug (*Einl.*, *II*[3], p. 418), plusieurs exégètes (en dernier lieu Bruston, *Les passages obscurs des épîtres pastorales*, *Rev. de th. et ph.*, 1909, p. 523 ; *Rev. th. et quest. rel.*, 1913, p. 243.255 s.) entendent « ils ont laissé ». Zahn (*Einl.*, *I*, p. 417) objecte justement à cette interprétation que le sujet manque. Bruston entend que Priscille, Aquilas et Onésiphore (bien que dans le texte il ne soit pas question de lui mais de

doit se hâter de venir avant l'hiver (21[a]). Paul salue encore de la part d'Euboulos, de Pudens, de Lin, de Claudia et de tous les frères (21[b]).

On est, au premier coup d'œil, frappé du désordre que présente ce fragment. Timothée est invité à se hâter de venir au *verset* 9 et au *verset* 21. Les renseignements relatifs aux compagnons de Paul ne se trouvent pas seulement aux *versets* 10-12, où ils sont bien à leur place, mais aussi au *verset* 20. Les salutations de Paul (19) et celles dont il est chargé (21) sont séparées d'une manière étrange par le *verset* 20. Au *verset* 11, Paul n'a avec lui que Luc ; au *verset* 21, il salue de la part de Euboulos, Pudens, Lin, Claudia et de tous les frères[1]. Sans doute, un morceau comme celui qui nous occupe ne comporte pas une construction très serrée. Il y a cependant, dans notre texte, plus de décousu qu'il ne serait naturel et cette observation est plus favorable à l'hypothèse d'une compilation

sa maison) étaient partis de Rome avec Eraste qui s'était arrêté à Corinthe, et Trophime qui était resté à Milet. La construction de la phrase ne nous paraît pas autoriser cette interprétation.

1. La contradiction sur ce point est atténuée mais non supprimée, comme le pense Bertrand (*Past.*, p. 35 s.), par le fait que c'est de collaborateurs de Paul qu'il paraît être question au *v.* 11

d'éléments empruntés à des billets écrits par Paul qu'à celle de notices forgées.

On peut distinguer, dans notre fragment, trois éléments :

1. Paul, presque isolé, demande à Timothée de le rejoindre. Il lui parle de la première défense qu'il a présentée (9-18 et peut-être 21[a]).

2. Salutations (19-21[b]).

3. Renseignements sur Eraste et Trophime (20).

Tout au moins y a-t-il intérêt, pour la clarté des recherches, à envisager séparément ces trois morceaux.

1. 9-18 (*et éventuellement* 21[a]). Deux éléments principaux sont ici en relation étroite l'un avec l'autre. Le premier est une prière adressée à Timothée pour qu'il vienne le plus tôt possible et qu'il amène Marc. Paul est isolé par suite de la dispersion d'un groupe de collaborateurs que Timothée peut croire encore réunis auprès de lui. Le second élément est relatif au procès de Paul, au cours duquel il n'a été assisté par personne, mais au contraire vivement attaqué par Alexandre.

Un rédacteur qui aurait imaginé la situation de Paul prisonnier se serait inspiré des épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens et n'aurait pas supposé Paul abandonné et sur-

tout séparé de Timothée. S'il avait puisé dans les épîtres, pourquoi aurait-il mentionné le départ de Démas et non celui d'Aristarque, d'Epaphras et de Jésus Justus qui, d'après l'épître aux Colossiens (4,10-12), étaient auprès de l'apôtre? D'où viendrait la mention de Tite que ni les Actes ni les épîtres ne mentionnent auprès de Paul au moment de sa captivité? D'où viendrait Crescens qui n'est nommé nulle part ailleurs? Enfin, comment comprendrait-on qu'il ait mentionné Tite en des termes qui indiquent au moins une nuance de blâme? La situation supposée par notre fragment ne peut donc avoir été construite d'après les Actes et les épîtres. Elle se rattache à une tradition particulière ou — ce qui paraît plus naturel — à un billet authentique de Paul.

Ce qui est dit des objets laissés à Troas permet de déterminer à quel moment ce billet doit avoir été écrit. Paul avait passé par cette ville lors de son voyage de Corinthe à Jérusalem ; il en était parti à pied pour Assos, laissant ses compagnons faire le voyage par mer (*Actes*, 20,13). C'est à ce moment qu'il peut avoir laissé chez Carpus son manteau et ses manuscrits que ses compagnons auraient oublié de prendre en s'embarquant[1]. La rédaction de notre billet se

1. Krenkel, p. 435 ; Erbes, *Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 198 ; Bruston, *R. th. et quest. rel.*, 1913, p. 250.

place donc au commencement de la captivité de Césarée, car Paul n'a pas dû attendre longtemps pour faire venir des objets qui lui étaient utiles. Le désir d'avoir auprès de lui Marc dont les services lui seront particulièrement précieux s'accorde avec cette interprétation car les relations que, par sa famille, Marc avait à Jérusalem pouvaient servir Paul pendant sa captivité de Césarée[1].

Cette conclusion s'accorde-t-elle avec ce que le billet nous apprend sur l'entourage de Paul? Quelques auteurs ont pensé que cette situation devait être postérieure à celle que nous révèle l'épître aux Colossiens. Quand il écrit à Colosses, en effet, Paul a encore auprès de lui Démas. Krenkel (p. 441) en conclut que sa défection ne s'était pas encore produite. Mais si notre billet était postérieur à l'épître aux Colossiens, on ne comprendrait pas pourquoi Paul n'aurait pas mentionné le départ d'Aristarque, d'Epaphras et de Jésus Justus. Si la présence de Marc était si utile à Paul, pourquoi, à l'époque de l'épître aux Colossiens, Paul se serait-il séparé de lui pour le faire ensuite revenir? Une autre difficulté est soulevée par le cas de Timothée. Timothée était parti de Corinthe avec Paul (*Actes*,

1. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 409-410.

20,4), mais comme il n'appartenait pas aux Eglises d'Asie, de Macédoine ou de Grèce qui avaient participé à la collecte, il n'accompagnait pas l'apôtre comme délégué des Eglises donatrices ; il n'était donc pas nécessaire qu'il vînt jusqu'à Jérusalem, où sa présence n'est d'ailleurs pas signalée. A son départ d'Asie, Paul n'avait pu, à cause de la préoccupation que lui inspirait la situation de l'Eglise de Corinthe, s'arrêter à Troas, où, cependant, les circonstances étaient favorables à la prédication de l'Evangile (*II Cor.*, 2,12-13). A son retour de Grèce, il n'y était resté que sept jours (*Actes*, 20,6). On peut supposer qu'il y laissa Timothée pour y prêcher l'Evangile. Adopter cette combinaison est, en tout cas, plus simple que supposer Timothée venu avec Paul à Jérusalem et à Césarée, puis envoyé en Asie Mineure après la composition de l'épître aux Colossiens, et ensuite rappelé par Paul dans notre billet[1]. Celui-ci se placerait donc avant la composition de l'épître aux Colossiens ; mais ce qui est dit de Démas ne constitue-t-il pas une objection décisive à cette combinaison? Dans les lettres aux Colossiens (4,14) et à Philémon (24), Démas est nommé à côté des autres compagnons de Paul,

1. Timothée doit être dans la région de Troas, puisqu'il est chargé de rapporter les objets laissés dans cette ville.

mais son nom n'est accompagné d'aucune mention particulière, ce qui ne frappe pas dans le billet à Philémon où il n'est pas seul dans ce cas, mais ce qui est plus remarquable dans l'épître aux Colossiens où le nom des autres collaborateurs de l'apôtre est accompagné de quelque épithète plus ou moins laudative. Erbes qui a noté ce fait, l'explique par le souvenir de la défection momentanée de Démas[1]. Rien, en effet, n'empêche de penser que Démas ait pu s'éloigner de Paul dans un moment de découragement et revenir ensuite auprès de lui. L'apôtre aurait fait preuve d'indulgence en le nommant dans l'épître aux Colossiens sans faire d'allusion à sa faiblesse d'un moment.

On pourrait supposer assez court le temps qui s'est écoulé entre la composition du billet à Timothée et celle de l'épître aux Colossiens, en identifiant, comme l'a fait Bruston[2], les envois de Tychique à Colosses (*Col.*, 4,7) et à Ephèse (*II Tim.*, 4,12. Cf. *Eph.*, 6,21). Cette combinaison que la proximité des deux villes peut suggérer doit être écartée. Paul, en effet, n'aurait pas pu annoncer à Timothée comme un fait qu'il ignorerait le départ de Tychique, porteur d'une

1. Erbes, Z. *N. T. W.*, *X*, 1909, p. 204.
2. Bruston, *R. th. et quest. rel.*, 1913, p. 248.

lettre dans laquelle lui-même était nommé comme co-auteur. Il faut donc admettre que Tychique, chargé antérieurement d'une mission à Ephèse, est revenu auprès de Paul qui a de nouveau eu recours à ses services pour porter la lettre aux Colossiens.

Nous pouvons arriver à plus de précision en considérant ce que notre fragment dit de la première apologie de Paul (16-18.) Ce passage est l'objet de deux interprétations opposées. Les uns, depuis Eusèbe, le rapportent à un premier procès terminé par un acquittement qui a permis à l'apôtre de reprendre son œuvre missionnaire[1]. Les autres voient dans la première apologie une première comparution, à la suite de laquelle Paul n'a pas été condamné comme il pouvait le craindre, mais qui cependant n'a pas mis fin à son procès[2]. Les partisans de la pre-

1. Eusèbe (*H. e.*, *II*, 22,3), Jérôme, Chrysostome, Théodoret, Théophilacte (cités par Holtzmann, *Past.*, p. 455), Spitta (*Z. Gesch.*, *I*, p. 35.42 s.), Hesse (*Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe*, Halle, 1889, p. 29 s.), Zahn (*Einl.*, *I*, p. 402.407), Frey (p. 10).

2. Holtzmann, *Pastbr.*, p. 455 ; von Soden, *H. C.*, *III*, 1, p. 205 ; B. Weiss (Meyer, *Past.*), p. 348 ; J. Réville, *Origines*, p. 265, n. 1 ; Jülicher, *Einl.*, p. 165 ; Erbes, *Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 137.195 ; Bruston, *R. th. et ph.*, 1909, p. 520 ; *R. th. et quest. rel.*, 1913, p. 248.251 ; Krenkel, p. 443 s. ; H. H. Mayer, p. 75.

mière interprétation estiment que les termes dans lesquels l'apôtre mentionne les conséquences de la délivrance qui lui a été accordée (la prédication de l'Evangile a été couronnée par moi, tous les peuples l'ont entendue et j'ai été délivré de la gueule du lion, 17), supposent une nouvelle période d'activité, inconcevable sans la libération de Paul. Cette interprétation ne tient pas compte de l'élément rhétorique qu'il y a dans notre passage. Dans l'hypothèse la plus favorable, la nouvelle période d'activité de Paul ne pourrait avoir été que brève et il serait impossible de prendre au pied de la lettre l'affirmation que tous les peuples ont entendu la prédication de l'Evangile.

Les Actes attachent une grande importance au témoignage rendu par Paul en présence des autorités judiciaires devant lesquelles il comparaît. L'épître aux Philippiens montre de même que l'apôtre considère sa captivité comme favorable à la cause de l'Evangile[1]. L'assistance du Seigneur pourrait avoir donné à Paul la force de le confesser et le lion de la gueule duquel il a été délivré pourrait bien ne pas être, comme on le pense souvent, le bourreau auquel

1. Ce sentiment n'est d'ailleurs pas particulier à Paul et à l'auteur des Actes ; cf. *Mc.*, 13,9 et par.

il aurait échappé, mais le tentateur (cf. *I Pi.*, 5,8). Cette interprétation est confirmée par le fait que, suivant une habitude chère à Paul, la mention de la délivrance obtenue est accompagnée de celle d'une délivrance espérée et dont l'effet sera non la liberté de l'apôtre, mais son entrée dans le royaume du Seigneur[1].

S'il est d'ailleurs naturel qu'au cours de son affaire Paul ait instruit Timothée d'un événement important qui venait de se produire, il le serait moins qu'au cours d'une seconde captivité, il lui ait parlé comme d'un fait encore inconnu de lui de l'heureuse issue de son premier procès.

Si la « première apologie » est un épisode du procès commencé à Jérusalem et continué à Césarée, quel est cet épisode? Erbes[2] a pensé au discours prononcé par Paul à Jérusalem après son arrestation. Ce discours s'ouvre par ces mots : « Ecoutez mon apologie » (*Actes*, 22,1), et le verbe ἐρύσθην, que Paul emploie à propos de sa délivrance, est celui qu'on trouve dans *Rom.*, 15,31, quand Paul exprime le souhait d'échapper à ses ennemis en Judée. Ces rapprochements sont peu probants. Ce n'est pas l'impression produite par un discours prononcé avec l'assistance

1. Cf. *Phil.*, 3,20.

2. Erbes, Z. *N. T. W.*, *X*, 1909, p. 195 s.

du Seigneur qui a sauvé Paul à Jérusalem, c'est, d'après le récit des Actes, l'intervention du tribun et de ses soldats. On ne voit pas, d'autre part, à qui, avec l'interprétation de Erbes, pourraient se rapporter les mots « personne ne m'a assisté ». L'idée d'une assistance possible suppose celle d'un procès régulier[1]. C'est plutôt à la comparution de Paul devant Félix que se rapporte notre fragment. Ceux qui auraient pu assister Paul et qui se sont dérobés sont les chrétiens de Jérusalem dont l'intervention aurait pu être efficace, sinon décisive, et qui se sont abstenus[2] ; ce pourrait être sous l'impression décourageante produite par cette abstention que Démas, Tite et Crescens auraient abandonné ou quitté Paul.

L'interprétation que nous proposons permet aussi de comprendre les *versets* 14-15. Rien de ce qui est dit d'Alexandre, l'ouvrier en cuivre, ne permet de supposer qu'il ait été chrétien. C'est un homme qui a combattu Paul. L'apôtre le signale à Timothée comme un ennemi dangereux, il n'y a pas un mot qui le condamne. Ce

1. Rappelons, en outre, que l'étude du récit de l'arrestation nous a conduit à attribuer au rédacteur le discours prononcé par Paul. Cf. *Intr. III*, p. 301.

2. Bruston, *Rev. th. et phil.*, 1909, p. 520 ; *Rev. th. et quest. rel.*, 1913, p. 248.

serait étrange si c'était un chrétien[1]. Le point important est de déterminer où s'est produit l'opposition d'Alexandre. Le fait que Timothée est mis en garde contre lui pourrait faire penser à l'Asie, mais on ne comprendrait pas alors que Paul parle à Timothée de l'opposition d'Alexandre comme d'un fait que celui-ci ne connaîtrait pas. Timothée étant sur le point de se rendre auprès de Paul, il est naturel que l'apôtre le mette en garde contre un personnage qu'il pourra rencontrer et qui risque d'étendre aux collaborateurs de Paul l'hostilité qu'il lui a témoignée à lui-même. Alexandre doit donc être un de ceux qui ont combattu Paul à Jérusalem et à Césarée, peut-être, comme l'a supposé Krenkel (p. 443 s.), un des délégués du sanhédrin qui avaient soutenu la plainte des Juifs devant Félix et dont l'intervention et les intrigues avaient empêché l'acquittement de l'apôtre.

Le morceau 4,9-18 nous paraît donc être un fragment d'une lettre écrite dans l'été de 57, peu après la comparution devant Félix. Timo-

1. Erbes (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 191 s.) a proposé d'identifier Alexandre au personnage du même nom que les Actes (19,33) font intervenir dans l'émeute d'Ephèse. Les réserves que nous avons formulées sur le récit des Actes rendent cette conjecture bien fragile.

thée, à qui il est adressé[1], doit être à Troas ou dans la région de Troas. A ce billet, il faut peut-être rattacher encore l'invitation à venir avant l'hiver qui se trouve au *verset* 21[a] et qui concorde exactement avec celle du *verset* 9.

2. *Verset* 20 *et éventuellement* 21[a] (Eraste resté à Corinthe, Trophime laissé malade à Milet, invitation à venir avant l'hiver). — Le nom d'Eraste se trouve deux fois en dehors de notre passage. D'après *Actes*, 19,22, c'est un collaborateur de l'apôtre qu'il a envoyé devant lui avec Timothée avant son départ de l'Asie. D'après *Rom.*, 16,23, c'est le trésorier de la ville de Corinthe et Paul salue en son nom. Ces deux personnages ne peuvent être identifiés[2]. Le Corinthien Eraste doit avoir eu des fonctions trop absorbantes pour avoir pu suivre l'apôtre dans ses déplacements[3]. L'identification du personnage nommé dans *II Tim.*, 4,20, avec celui que Paul envoya d'Asie, est possible, mais non certaine. Ce n'est en tout cas pas au moment du départ pour Jérusalem qu'Eraste était resté à Corinthe[4], car

1. Il n'y a pas de raison valable de supposer un autre destinataire.

2. Le nom d'Eraste paraît avoir été assez répandu.

3. Wöhlenberg, *Past.*, p. 334.

4. Il y serait resté, a pensé Erbes (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 205), pour donner le change aux Juifs et leur dissimuler le départ de Paul.

Timothée qui avait participé à la première partie du voyage, n'aurait pas eu besoin qu'on lui apprit ce fait. La notice relative à Eraste doit donc avoir été empruntée à un billet écrit à un autre moment ou adressé à un autre destinataire que Timothée. Le renseignement fourni par notre passage est trop isolé pour que nous puissions espérer reconstituer la situation qu'il suppose.

La seconde indication du *verset* 20 : « J'ai laissé Trophime malade à Milet »[1] n'est pas facile à interpréter. Il n'est même pas possible d'affirmer qu'elle appartienne à la même lettre que la première partie du verset. Serait-ce au moment où il passa à Milet, alors qu'il se dirigeait vers Jérusalem, que Trophime fut contraint de s'y arrêter? Nous savons par *Actes*, 21,29, qu'il était à Jérusalem au moment de l'arrestation de Paul[2]. Il pourrait s'être remis assez rapidement pour avoir rejoint Paul avant

1. Quelques exégètes anciens (Bèze, Grotius, Baronius cités par Wohlenberg, *Past.*, p. 336, n. 1), s'autorisant du texte de la version arabe, ont proposé de corriger Μιλήτῳ en Μελίτῃ (Malte). Leur opinion a été reprise par Knoke et Bahnsen. Ce ne pourrait alors être qu'au retour de Rome que Trophime serait resté à Malte, puisqu'il n'accompagnait pas Paul dans le voyage de Césarée à Rome. La leçon Μελίτῃ est trop faiblement attestée pour pouvoir être retenue.

2. Le texte d'*Actes*, 21,29, est trop formel pour qu'on puisse supposer, avec Erbes (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 209 s.), qu'il aurait suffi aux Juifs d'Asie de savoir que Paul avait été en

la fin des sept jours qu'il passa à Césarée ou au début de son séjour à Jérusalem[1]. Le fragment pourrait alors avoir fait partie d'un billet écrit par Paul au cours de son voyage entre Cos et Ptolemaïs, mais il pourrait aussi appartenir à une lettre écrite par Paul pendant son séjour en Asie (KRENKEL, p. 458). En tout cas, rien ne justifie l'opinion de Spitta (Z. *Gesch.*, *I*, p. 47 s.) pour qui *II Tim.*, 4,20 suppose une situation qui n'a pu exister qu'après la captivité de Paul.

L'impossibilité où nous sommes d'arriver, en ce qui concerne le *verset* 20, à une conclusion certaine, nous empêche de décider si l'invitation à venir avant l'hiver (21[a]) fait partie de la même lettre que le *verset* 20 ou doit être rattachée aux *versets* 9-18.

3. 19.21[b]. — L'intercalation des renseignements relatifs à Eraste et à Trophime entre les salutations contenues dans les *versets* 19 et 21[b] empêche absolument d'attribuer à la même lettre l'ensemble de 19-21.

L'attribution de 19.21[b] à un billet authenti-

relations avec Trophime pour supposer qu'il l'avait fait entrer dans le Temple sans même qu'ils l'aient vu à Jérusalem. Le fait que, au cours du procès, l'accusation relative à la présence de Trophime dans le Temple ne joue aucun rôle montre seulement que cette accusation a été reconnue inconsistante.

1. KRENKEL, p. 457.

que s'impose parce qu'un faussaire n'aurait pas introduit Onésiphore qui n'apparaît nulle part, dans les lettres de Paul en dehors de ce passage et parce qu'il n'aurait pas manqué d'expliquer pourquoi la salutation est adressée non à lui mais à sa maison. On ne s'expliquerait pas non plus pourquoi, voulant nommer des personnages romains, l'auteur n'aurait pas mentionné Clément qui appartient à la tradition romaine ancienne et aurait donné seulement les noms inconnus d'Euboulos, de Pudens, de Lin et de Claudia, qui n'apparaissent dans la tradition romaine qu'à la fin du second siècle et proviennent incontestablement de notre passage (KRENKEL, p. 449 s.).

A cause de 1,15-16, la maison d'Onésiphore doit être cherchée en Asie, nous en concluons que Priscille et Aquilas y résidaient au moment où notre billet fut rédigé. Nous avons sans doute ici un fragment écrit de Rome et qu'il semble y avoir lieu de relier à celui que nous avons dans *II*, 1,15-16. A la même lettre, il faut peut-être, hypothétiquement au moins, rattacher encore 2,9, où Paul dit qu'il souffre dans les liens comme un malfaiteur, et 4,6, où il envisage une fin prochaine. Toutefois, l'absence de détails caractéristiques empêche de se prononcer formellement sur ces deux passages.

L'épître à Tite ne contient que deux données qui pourraient provenir de billets originaux de Paul. La première, au *verset* 5 du premier *chapitre*, est relative à un passage de Paul dans l'île de Crète, à la suite duquel il aurait laissé Tite avec la mission d'achever l'organisation des Eglises. Une seconde notice plus développée se trouve dans 3,12-13; elle contient des instructions et des renseignements sur les projets de l'apôtre.

Paul ne passa, à notre connaissance, qu'une fois en Crète, ce fut au cours de son transfert à Rome. Mais il ne semble pas que Tite ait été avec lui et, à supposer que Paul soit descendu à terre, il n'a pu entreprendre d'œuvre missionnaire, car on ne s'arrêta à Kaloi Limenes, où on avait abordé, que le moins de temps possible, tant on avait hâte de gagner au plus vite Phœnix, où l'on comptait hiverner (*Actes*, 27,8-13)[1].

Reuss[2] a, pendant un temps, supposé que Paul avait interrompu son séjour en Asie pour visiter la Crète et hiverner en Epire, mais il n'est guère concevable que le rédacteur des Actes ait fait parler Paul des trois ans pendant

1. Bertrand (*Past.*, p. 33) note, en outre, qu'il n'est rien dit dans *Actes*, 27,8-13, de la fondation d'Eglises en Crète.

2. Reuss, *Ep. paul., II*, p. 322.

lesquels il n'avait cessé, nuit et jour, d'exhorter les Ephésiens (*Actes*, 20,31) s'il avait su — et comment l'aurait-il ignoré ? — que le séjour en Asie avait été interrompu par une absence de plusieurs mois[1].

Von Soden[2] a supposé que Tite pourrait avoir été en Crète après la mission qu'il avait remplie à Corinthe et que Paul y aurait passé lui-même dans son voyage de Corinthe à Jérusalem. Mais les étapes de ce voyage sont indiquées dans les Actes avec trop de précision pour que l'hypothèse soit admissible, au moins en ce qui concerne Paul.

Si le voyage en Crète est historique, il ne peut être placé qu'après la captivité romaine, mais l'indication de *Tite*, 1,6, a un caractère trop général et schématique, elle attribue à Paul une préoccupation d'organisation ecclésiastique trop différente de celles que l'on rencontre d'ordinaire chez lui pour qu'elle puisse, à elle seule, établir la réalité de ce voyage. Il est vraisemblable que la tradition mettait Tite en relation avec la Crète[3] et que c'est pour cela que cette

1. Le fait que le rédacteur des Actes paraît avoir recueilli à Ephèse toute une série de traditions donne, sur ce point, à son témoignage, une importance particulière.

2. Von Soden, *H. C.*, *III*, 1, p. 161.

3. Krenkel, p. 422.

île a été mentionnée dans une lettre que Paul était supposé lui avoir adressée.

La notice de 3,12-13 est plus précise. Tite devra rejoindre Paul à Nicopolis pour hiverner avec lui après que l'apôtre aura envoyé pour le remplacer Artémas ou Tychique. En attendant, Tite devra mettre en route Zénas, le scribe, et Apollos, en veillant à ce qu'il ne leur manque rien. Les éléments de cette notice n'ont pas été empruntés aux épîtres où Artémas et Zénas ne figurent pas, où il n'est pas question de Nicopolis et où Apollos n'est pas présenté comme l'un des collaborateurs habituels de Paul[1]. Ces deux versets paraissent donc provenir d'une lettre authentique.

Des nombreuses villes de l'antiquité qui ont porté le nom de Nicopolis[2], plusieurs étant éliminées pour diverses raisons[3], on ne peut songer qu'à Nicopolis de Mœsie ou d'Epire. Paul disant être arrivé jusqu'en Illyrie (*Rom.*, 15,19),

1. KRENKEL, p. 417.

2. Voir WOODHOUSE, art. *Nicopolis*, *E. B.*, *III*, col. 3412-3413.

3. Nicopolis de Thrace, qui ne fut fondée qu'à l'époque de Trajan ; Nicopolis d'Egypte, d'Arménie et de Bithynie, parce que situées trop loin des régions où s'est exercée l'activité de Paul ; Nicopolis de Cilicie, parce qu'il n'y a aucune raison de penser que Paul ait passé dans cette région postérieurement au moment où il est entré en relations avec Apollos.

c'est pour Nicopolis d'Epire qu'il convient de se prononcer. La pointe en Epire et le projet d'hiverner à Nicopolis étant antérieurs au dernier séjour de Paul à Corinthe, on peut supposer qu'après son arrivée en Macédoine, Paul poussa jusqu'en Illyrie, projetant de passer l'hiver à Nicopolis avant de revenir à Corinthe. Il aurait, à ce moment, écrit à Tite, alors en Crète, de venir le rejoindre. Dans la suite, renonçant à ce projet, il serait venu passer l'hiver à Corinthe.

3. *Les témoignages patristiques*

Clément Romain. — La composition de l'épître de Clément, à Rome même, une trentaine d'années après le procès de Paul, donne à son témoignage une valeur particulière. Sa portée, cependant, est diminuée par le ton oratoire du morceau qui nous intéresse et par l'imprécision des termes qui y sont employés[1]. Après avoir montré, au *chapitre* 4, par une série d'exemples empruntés à l'Ancien Testament, quels maux engendre la jalousie, Clément passe, au *chapitre* 5, à des exemples plus proches.

« (2) C'est par l'effet de la jalousie, écrit-il, qu'ont été persécutés ceux qui étaient les plus

1. Bertrand, *Past.*, p. 48.

grandes et les plus justes colonnes (de l'Eglise)[1] et qu'ils ont eu à lutter jusqu'à la mort. 3. Prenons devant les yeux les bons apôtres[2] : 4. Pierre, à qui une injuste jalousie fit éprouver non pas un ou deux mais de nombreux tourments, et qui, ayant rendu son témoignage[3], s'en alla au lieu glorieux qui lui était dû ».

Ces phrases sont extrêmement vagues et ne comportent aucune indication de temps, de lieu ou de circonstance, rien en un mot qui suppose autre chose que la mort de l'apôtre après une vie consacrée à rendre témoignage au Seigneur.

Clément continue ainsi :

1. C'est-à-dire les apôtres, cf. *Gal.*, 2,9.

2. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους. ZAHN (*G. K.*, *I*, p. 806, n. 4) et P. MONCEAUX (*L'apostolat de saint Pierre à Rome*, *R. H. L. R.*, 1910, p. 224) rapportent ἡμῶν à ἀποστόλους et entendent « Considérons nos apôtres », c'est-à-dire Pierre et Paul apôtres de Corinthe et de Rome. Il est vrai que Clément, comme l'a montré Zahn, donne parfois au possessif la place que suppose cette interprétation ; mais le passage 44,1 montre que Clément considère les apôtres en général comme appartenant à l'ensemble de l'Eglise. Il paraît probable que si Clément ne parle ici que de Pierre et de Paul, ce n'est pas seulement parce que ces apôtres intéressaient spécialement les Eglises de Corinthe et de Rome, mais parce que c'étaient ceux dont on connaissait le mieux l'histoire.

3. Μαρτυρήσας ne se rapporte donc pas au martyre proprement dit, mais au témoignage.

« 5. C'est par suite de l'envie et de la jalousie que Paul dut se montrer un modèle de patience. 6. Sept fois, il porta des chaînes, il dut fuir, il fut lapidé, il fut le héraut (de la foi) en Orient et en Occident et acquit la noble réputation de la foi. 7. Il enseigna la justice au monde entier et parvint aux frontières de l'Occident (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως), ayant rendu témoignage devant les magistrats (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων). C'est ainsi qu'il quitta ce monde et fut enlevé au lieu saint, laissant un exemple de patience ». Le chapitre qui suit parle de la grande foule des martyrs qui furent unis à Pierre et à Paul. Il s'agit évidemment des victimes de la persécution de Néron.

Il serait imprudent de presser les termes d'un morceau rhétorique comme celui-là. Il le serait, en particulier, d'affirmer, à cause du lien qu'il paraît établir entre Pierre et Paul et les victimes de la persécution de Néron, que les apôtres ont péri au cours de cette persécution. On ne peut retrouver dans les Actes et dans les épîtres les sept captivités de Paul[1]. Clément suit une

1. Les combinaisons proposées pour les y découvrir sont arbitraires. Citons, par exemple, celle de ZELLER (*Die aelteste Ueberlieferung über die Schriften des Lukas*, *Th. Jahrb.*, 1848, p. 530) et de HILGENFELD (*Clem. ep.*, *ed. II*, Lipsiae, 1896, p. 90), qui comptent cinq emprisonnements ayant précédé les cinq fustigations par les Juifs mentionnées dans *II Cor.*, 11,24 et les captivités de Césarée et de Rome. On ne voit pas pourquoi

tradition particulière[1] ou bien, sous sa plume, sept fois signifie simplement souvent[2]. Le caractère général de notre morceau imposerait cette interprétation s'il était certain que les mots ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών ne visent pas un fait précis qui serait un voyage de Paul en Espagne.

Clément affirme trois choses : 1. Paul a enseigné la justice au monde entier ; 2. il est arrivé ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ; 3. il a rendu témoignage.

La première affirmation ne doit pas être serrée de plus près que tant de déclarations similaires de l'ancienne littérature chrétienne[3]. Ce qui est dit de la venue de Paul jusqu'aux frontières de l'Occident[4] n'est-il que l'illustra-

Clément aurait supposé des emprisonnements avant les fustigations juives et non avant les flagellations romaines, ni pourquoi il aurait distingué entre les captivités de Césarée et de Rome. Plus arbitraire encore est la combinaison proposée par Blass (*Ueber verschiedene Textesformen in den Schriften des Lukas, N. k.* Z., 1895, p. 721) qui compte : 1. Captivité à Philippes ; 2. Captivité à Jérusalem ; 3. Captivité à Césarée, sous Félix ; 4. Captivité à Césarée sous Festus ; 5. Captivité pendant le transfert à Rome ; 6. Captivité à Rome ; 7. Seconde captivité.

1. Comme le pense Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 49.

2. Comme l'admet W. Bauer, *Th. Litzg.*, 1916, c. 432 s.

3. Par exemple *Actes*, 17,6 ; 24,5. *Col.*, 1,6. Hermas, *Sim.*, *VIII*, 3,2.

4. Nous ne voyons aucune raison qui permette de supposer, avec Bergmann (*Ueber die dogmatischen Schriften und die*

tion du premier membre de phrase ou bien y a-t-il là une allusion à un fait précis, en d'autres termes, les mots τὸ τέρμα τῆς δύσεως désignent-ils, d'une manière un peu vague et oratoire, l'Occident[1], ou bien, d'une manière plus précise, l'Espagne[2] ? Sous la plume d'un géographe,

Briefe des Faustus von Reji, I. D., Naumburg a. S., 1897, thèse 10), l'hypothèse de l'interpolation du membre de phrase considéré. Frey (p. 20) qui incline à admettre qu'il y a interpolation, ne pense pas que la portée du texte soit diminuée par là puisque l'interpolation, en tout cas fort ancienne, n'a pu être faite que sur l'autorité d'une tradition précise.

1. Interprétation de Baur (*Pastbr.*, p. 63 s. ; *P., I*, p. 263 s.), Reuss (*Rev. th. et ph., II*, 1851, *I*, p. 162 ; *Ep. paulin., II*, p. 317 s.), Hilgenfeld (*Einl.*, p. 349, *Petrus in Rom.*, Z. *f. wiss. Th.*, 1876, p. 69 s. Ce dernier entend que Clément a dans l'esprit l'image du cirque et que le τέρμα représente la borne autour de laquelle tournaient les chars, en l'espèce Rome), Weizsäcker (*Ap.* Z., p. 473), B. Weiss (*Einl.*, p. 271), Zeller (*Zur Petrusfrage*, Z. *f. wiss. Th.*, 1876, p. 59 s.), Otto (*Geschichtlicher Verständniss der Pastoralbriefe*, Leipzig, 1860, p. 166 s.), Overbeck (*Apg.*, p. 345 s., 482 s.).

2. Hitzig, *Ueber Johannes Marcus*, p. 165 ; Harnack-Gebhardt, *Patr. ap. op., ed. maj., I*, p. 16 ; Harnack, *Chronologie, I*, p. 240 ; Spitta, Z. *Gesch., I*, p. 50 ; Knopf, *Hdb. z. N. T., Supplbd.*, p. 52 ; Lietzmann, *Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus*, Z. *f. wiss. Th.*, 1911, p. 352 ; Frey, p. 81 ; Steinmetz, p. 49 s. ; Vouaux, *Actes de Pierre*, p. 100 ; J. Weiss, *Urchr.*, p. 298 ; Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien*, *Bibl. St., XIX*, 3, 1914, p. 103 ; W. Bauer, *Th. Litzg.*, 1916, c. 432 ; Zahn, *Einl., I*, p. 440.446 s. ; Hemmer, *Les Pères apostoliques, II*, Paris, 1909, p. 17. Il faut

la seconde interprétation s'imposerait. Chez un orateur qui vise à l'effet, on doit hésiter. Il faut accorder aux partisans de la seconde interprétation qu'un auteur écrivant à Rome ne semble guère avoir pu viser, par le terme « les frontières de l'Occident », qu'une région située à l'ouest de Rome, mais il faut prendre en considération le fait que les auteurs anciens qui ont connu le texte de Clément ne l'ont pas invoqué à l'appui de l'hypothèse d'un voyage de Paul en Espagne[1]. Ces observations ne sont évidemment pas favorables à une interprétation littérale du texte de Clément. Il fait venir Paul aux extrémités de

d'ailleurs noter que plusieurs des interprètes qui admettent que, par τέρμα τῆς δύσεως, Clément entend l'Espagne, ne pensent pas que Paul y soit réellement allé. Bruston (*R. th. et quest. rel.*, 1913, p. 448) rapporte le texte à l'enseignement de Paul parvenu en Espagne sans que lui-même y soit personnellement allé.

1. Harnack-Gebhardt, *Patr. Ap. op.*, *I*, p. 17 ; Frey, p. 19 ; Steinmetz, p. 55. Le cas d'Eusèbe, partisan d'une seconde captivité, est particulièrement frappant et il ne paraît pas possible de l'expliquer, comme le fait Steinmetz (p. 55), en disant que, bien qu'il qualifie l'épître de « grande et admirable », Eusèbe ne l'ait pas lue. Ignace devrait aussi être cité ici, si on pouvait admettre qu'il a connu l'épître de Clément. Dans sa lettre aux Romains (2,2), il dit, en effet, qu'il a été envoyé εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς. La δύσις est donc, pour lui, Rome. Il est vrai que son point de vue est celui d'un Oriental et non d'un Romain.

l'Occident, comme il le fait prêcher dans le monde entier[1].

Il ne faut pas non plus attribuer trop de précision à ce que Clément dit du témoignage rendu par Paul ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. Le parallèle avec ce qui est dit de Pierre ne permet pas de mettre ce membre de phrase en relation avec la mort de l'apôtre et il n'est pas nécessaire de supposer que Clément pense ici à autre chose qu'aux discours de Paul devant Félix, Festus et Agrippa donnés dans les Actes.

Rien, chez Clément, ne peut être rapporté à une libération de Paul et à une activité qui serait postérieure à son procès romain. Au contraire, la forme de son témoignage explique la naissance ultérieure d'une tradition relative à une libération et à une seconde captivité.

Ignace. — Le témoignage d'Ignace est, lui aussi, oratoire et vague. Si on pouvait lui attribuer un sens précis, il serait favorable à l'hypothèse de la mort de Paul au terme de sa première captivité. Evoquant le souvenir de l'apôtre Paul, Ignace écrit aux chrétiens d'Ephèse qu'ils sont « le lieu par où passent ceux qui vont être enlevés auprès de Dieu » (*Eph.*, 12,2). Le rap-

1. Clément pourrait avoir été influencé par *Rom.*, 15,19, comme l'admet W. Bauer, *Th. Litzg.*, 1916, c. 432 s.

prochement que fait Ignace entre son propre cas et le dernier passage de Paul dans la région d'Ephèse montre qu'il a considéré le voyage de Paul à Jérusalem comme une marche au supplice[1].

Les Actes apocryphes. — Les *Acta Pauli* racontent la mort de Paul d'une manière qui ne révèle aucune influence du récit canonique. L'apôtre, en effet, arrive en liberté à Rome. La transposition très libre de certains détails du récit canonique montre toutefois que l'auteur des *Acta Pauli* l'a connu[2], mais se soucie fort peu d'exactitude historique[3].

Arrivé à Rome, Paul loue, en dehors de la ville, une grange dans laquelle il prêche l'Evangile avec un grand succès. A la suite de la résurrection d'un échanson de Néron, Patrocle, qui s'était tué en tombant d'une fenêtre élevée

1. Dans *Rom.*, 4,3, Ignace écrit : « Je ne vous commande pas comme Pierre et Paul, ils étaient apôtres, moi, je suis un condamné ». L'autorité de Pierre et de Paul est donc conçue comme résultant de leur apostolat et non de leur martyre. Le texte ne peut donc être invoqué à l'appui de la tradition d'un martyre commun.

2. Le plus caractéristique est l'histoire de la mort et de la résurrection de Patrocle (*Mart.*, 2) qui n'est qu'une transposition de l'histoire de la résurrection d'Eutychès (*Actes*, 20,9 s.).

3. Vouaux, *A. P.*, p. 277.

d'où il avait écouté la prédication de Paul, l'attention de l'empereur est attirée sur es chrétiens et il ordonne de les mettre tous à mort. Ils seront tous brûlés, à l'exception de Paul qui sera décapité. Mais les Romains protestent contre la masse des supplices et l'empereur en suspend le cours jusqu'à ce qu'il ait, à nouveau, examiné l'affaire. Une seconde fois, Paul comparaît devant l'empereur, qui renouvelle sa condamnation[1].

Comme l'a bien remarqué Vouaux (p. 126 s.), ce récit combine deux traditions. D'après l'une, Paul aurait été condamné par un tribunal devant lequel il aurait comparu deux fois ; d'après l'autre, il aurait été victime de mesures générales prises contre les chrétiens. Ces deux traditions sont assez maladroitement reliées l'une à l'autre par une intervention bienveillante de la foule en faveur des chrétiens qui est exactement à l'opposé de ce que nous savons des dispositions de l'opinion publique à l'égard des fidèles à l'époque de la persécution de Néron. Si l'on ajoute qu'il n'y a pas dans les *Acta Pauli* la

1. Il est inutile de pousser plus loin l'analyse du document. Il continue par une apparition de l'apôtre ressuscité qu'il avait lui-même annoncée, c'est-à-dire par un récit derrière lequel il est, de toute évidence, impossible de supposer qu'il y ait aucune tradition solide.

plus petite allusion à l'incendie de Rome, on en conclura que la tradition relative à la persécution de Néron qu'ils contiennent est dénuée de toute espèce de valeur. L'auteur ne sait qu'une chose, c'est que Paul a péri sous Néron. Il ne sait rien ni de deux captivités, ni d'un séjour en Espagne[1].

Les *Actes de Pierre*, de Verceil qui datent d'environ 200, font partir Paul pour l'Espagne avant l'arrivée de Pierre. L'idée d'un voyage en Espagne ne vient certainement pas de *Rom.*, 15, puisque ce n'est pas pour réaliser un plan antérieurement conçu, mais pour obéir à une vision que Paul se met en route. Au moment de son départ, les fidèles lui demandent de ne pas rester absent plus d'un an et une voix céleste annonce que l'apôtre mourra de la main de Néron. Vouaux[2] estime avec raison que ce récit suppose uniquement l'existence d'une tradition relative à un voyage de Paul en Espagne. Il faut ajouter que l'auteur de ces actes ne connaît pas de martyre commun de Pierre et de Paul[3].

1. Clemen, *Miszellen zu den Paulusakten*, Z. *N. T. W.*, *V*, 1904, p. 247.

2. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 56 s.

3. Le martyre commun de Pierre et de Paul (Paul décapité, Pierre crucifié la tête en bas), conséquence de la lutte entreprise par eux contre Simon, ne se trouve que dans les *Actes*

Denys de Corinthe. — Dans une lettre aux Romains, écrite aux environs de 170, dont Eusèbe (*H. e.*, *II*, 25,8) nous a conservé un fragment, Denys de Corinthe dit que Pierre et Paul ont enseigné ensemble (ὁμόσε)[1] en Italie et y sont morts martyrs vers le même temps. L'expression qu'il emploie n'impliquant pas nécessairement la simultanéité absolue, on ne peut dire si, d'après Denys, les deux apôtres sont venus ensemble à Rome, ce qui obligerait à admettre une autre arrivée de Paul à Rome que celle qui est racontée dans les Actes[2]. En tout cas, Denys ne dit rien de semblable. D'ailleurs, le renseignement certainement inexact[3] qu'il donne dans le même passage sur une colla-

de Pierre et de Paul du PSEUDO-MARCELLUS, composition de basse époque (cf. *Intr.*, *IV*, 1, p. 78). A cause de l'âge de ces textes, il n'y a pas lieu de tenir compte de l'indication relative à un voyage de Paul en Espagne, qu'on trouve dans les *Vies des Apôtres* du PSEUDO-EPIPHANE (pas antérieures au milieu du VIII^e^ siècle, cf. SCHERMANN, *Propheten und Apostellegenden*, p. 350) et du PSEUDO-HIPPOLYTE (pas antérieures au milieu du IX^e^ siècle, cf. SCHERMANN, p. 353).

1. P. MONCEAUX (*R. H. L. R.*, 1910, p. 224) estime qu'il ne faut pas traduire ὁμόσε par « en même temps », mais par « au même endroit ». Cette traduction ne nous paraît pas légitime dans notre passage, car ὁμόσε serait superflu à côté de εἰς τὴν Ἰταλίαν.

2. Comme le pense SPITTA, *Z. Gesch.*, *I*, p. 80.

3. Voir plus haut, p. 91 s.

boration de Paul et de Pierre à Corinthe diminue singulièrement la portée de son témoignage. Comme le dit justement Reuss[1], « s'il ne sait pas mieux ce qui s'est passé dans sa ville, comment le croirions-nous dans ce qu'il dit du dehors ? »

Irénée. — Irénée[2] rapporte que Matthieu écrivit son évangile au temps où Pierre et Paul prêchaient à Rome et y fondaient l'Eglise, et que Marc écrivit le sien après leur départ (ἔξοδος). Bien que le terme employé soit un peu vague, il paraît bien que c'est au martyre des deux apôtres qu'il doit être rapporté[3]. Si cette tradition était fondée, elle rendrait certaine la libération de Paul, car on ne concevrait pas qu'il ait pu collaborer avec Pierre pendant qu'il était en prison[4]. Mais la date à laquelle cette tradition apparaît, l'intérêt ecclésiastique qu'elle trahit et le peu de valeur des renseignements donnés par Irénée sur la composition de l'évangile de Matthieu empêchent d'attacher à ce témoignage plus d'autorité qu'à celui de Denys de Corinthe.

1. Reuss, *Rev. de th. et de ph.*, *II*, 1851, *I*, p. 163.
2. *Adv. Haer.*, *III*, 1, 1, texte grec dans Eusèbe, *H. e.*, *V*, 8, 2.4.
3. Steinmetz, p. 23.
4. Steinmetz, p. 24 s.

Le canon de Muratori. — D'après le canon de Muratori (ll. 34-39), Luc a seulement raconté, dans les Actes, les événements dont il avait été témoin. Cela résulte du fait qu'il ne parle ni du martyre de Pierre ni du départ de Paul pour l'Espagne. L'auteur répond à des gens qui s'étonnaient de ne pas trouver ces deux événements racontés dans les Actes. Il y avait donc à Rome, vers la fin du second siècle, une tradition relative à un voyage de Paul en Espagne. Il n'est pas possible de déterminer si elle est indépendante du Nouveau Testament, comme le pensent Spitta, Frey et Steinmetz[1], ou si elle dépend de *Rom.*, 15.

Gaius de Rome. — Dans un fragment de son livre contre le montaniste Proclus[2], Gaius, cherchant à faire valoir les titres de l'Eglise de Rome en face des prétentions des Eglises d'Asie, s'exprime ainsi : « J'ai à montrer les trophées des apôtres. Va au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées des fondateurs de cette Eglise ». C'est certainement aux tombeaux de

1. Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 64 ; Frey, p. 21 ; Steinmetz, p. 79. Nous avons déjà rencontré une trace de cette tradition dans les *Acta Petri*.

2. Eusèbe, *H. e.*, *II*, 25,7.

Pierre et de Paul[1] que pense Gaius. Le fait que le souvenir des deux martyrs est attaché à deux endroits différents n'est certainement pas favorable à la simultanéité de leur mort[2] et l'on ne voit pas comment on pourrait l'expliquer comme la conséquence d'un traitement particulier qu'aurait valu à Paul sa qualité de citoyen romain[3]. La dualité de lieux atteste la combinaison de deux traditions primitivement indépendantes. Il n'y a donc rien dans les quelques lignes de Gaius qui puisse servir à déterminer l'époque ou les circonstances de la mort de Paul.

Tertullien, Origène et Lactance. — Tertullien

1. Voir l'importante étude de Lietzmann (*Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien*, Bonn, 1915) sur le transfert qui aurait été fait, au IVe siècle, des corps de Pierre et de Paul, déposés en 258, pendant la persécucion de Valérien, au bord de la *Via Appia*, là où s'élève la basilique de Saint-Sébastien, autrefois dénommée *Basilica Apostolorum*. Le corps de Pierre aurait été porté à la basilique pétrinienne du Vatican, celui de Paul dans la basilique paulinienne de la voie d'Ostie. En y déposant les corps des apôtres on dût avoir le sentiment de les ramener au lieu où ils avaient subi le supplice. On trouvera de justes réserves formulées sur la méthode de Lietzmann par L. Dallière, *La mort de l'apôtre Paul et les récentes fouilles de Rome*, *R. H. P. R.*, 1923, p. 145-155 ; là aussi d'autres indications bibliographiques.

2. Frey, p. 27 ; Steinmetz, p. 26 ; Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 98.

3. Vouaux, *Actes de Pierre*, p. 98.

atteste seulement en plusieurs endroits le martyre de Paul[1], parfois il parle en même temps de celui de Pierre[2]. Origène parle quelque part[3] du martyre de Pierre et de celui de Paul. A part le détail relatif à la crucifixion de Pierre, à Rome, la tête en bas, ce qu'il dit de Pierre n'est que la paraphrase de la salutation de la première épître de Pierre, et ce qu'il dit de Paul, à part la date (sous Néron), reproduit seulement les données de *Rom.*, 15,19. Origène ne sait rien ni d'un martyre simultané des deux apôtres, ni d'un voyage de Paul en Espagne. Au début du IVe siècle, Lactance dit, sans donner de détails, ce qui ne permet pas de reconnaître s'il pense à un martyre simultané : *Nero Petrum cruci adficit et Paulum interfecit*[4].

Eusèbe. — Eusèbe (*H. e.*, *II*, 22) parle de deux venues de l'apôtre Paul à Rome. Il admet donc que le premier procès s'est terminé par la libération de l'apôtre. Paul serait ensuite revenu à Rome en même temps que Pierre et aurait, comme lui, subi le martyre dans la persécution

1. Tertullien, *Adv. Marc.*, *IV*, 5 ; *De praescr. haer.*, 36 ; *Scorpiace*, 15 ; *Apol.*, 5,21.

2. Cf. les deux derniers textes cités dans la note précédente.

3. Origène, *Exp. s. la Gen.*, *livre III* (Eusèbe, *H. e.*, *III*, 1).

4. Lactance, *De morte persecutorum*, 2.

de Néron (*II*, 25). Eusèbe rapporte *II Tim.*, 4,16-17 à un procès antérieur, mais c'est la tradition relative à une seconde captivité qui lui a suggéré cette interprétation, puisqu'il fait allusion à la tradition avant de citer le texte[1]. Eusèbe ne s'explique pas sur cette tradition, mais aucun des témoignages littéraires qu'il cite relativement au martyre de Paul n'y fait allusion. Elle devait donc être quelque peu vague et flottante.

Les témoignages postérieurs. — Il suffit, à cause de leurs dates, de faire allusion à des témoignages comme ceux d'Epiphane[2], de Chrysostome[3], de Théodoret[4], qui admettent l'idée d'une libération et d'une seconde captivité de l'apôtre, mais il faut au moins signaler celui de Jérôme, d'après lequel Paul fut mis à mort *eodem die quo Petrus*[5].

Il faut aussi citer deux témoignages pontifi-

1. B. Weiss, *Einl.*, p. 271 ; Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 87.

2. Epiphane, *C. Carpocr. haer.*, *VII*, vol. XXVII, c. 6.

3. Chrysostome, *De laudibus S. Pauli, hom. VII* ; *in Mt., hom. LXXV in c.* 24,1-11 ; *In II ep. ad Tim., hom. X.*

4. Théodoret, *Interpr. in Ps CXVI* ; *Phil. I*, 25 s.

5. Jérôme, *De vir. inl.*, c. 5. Il nous semble tout à fait arbitraire d'entendre, comme le fait Laurent (*Neutestamentliche Studien*, Gotha, 1866, p. 104), le même jour mais pas la même année.

caux desquels il résulte que la tradition relative à un voyage de Paul en Espagne n'avait pas, à Rome, des racines bien profondes. Ce sont ceux des papes Innocent I (402-416) et Gélase I (492-496). Le premier déclare, dans une lettre à Descentius (*ép.* XXV), que, dans toute l'Italie, la Gaule, l'Espagne, l'Afrique et la Sicile, il n'y a aucune Eglise qui ait été fondée par un autre apôtre que Pierre ou ses successeurs. Le second explique que c'est par une disposition providentielle que Paul n'a pas réalisé son projet de voyage en Espagne et déclare que, contrairement à ce que disent les hérétiques, c'est le même jour que Paul qu'il est mort (*Décret*, 2,2, BARONIUS, *ad ann.* 61).

Quant aux traces d'une activité de Paul en Espagne[1] que Steinmetz (p. 86-90) a cru utile de relever après les théologiens catholiques Gams et Sepp, elles sont si inconsistantes et si manifestement légendaires qu'il est superflu de les citer et de les discuter.

1. ISIDORE DE SÉVILLE (VII^e siècle) qui, comme Espagnol, aurait eu tout intérêt à donner à l'Eglise à laquelle il appartenait une origine apostolique, se borne à dire que Paul est venu en Espagne : *Hispanias processit* (*De ortu et obitu Patrum*, c. 69).

II. — Le voyage de Corinthe a Jérusalem

Lorsque Paul eut décidé, pour échapper aux embûches des Juifs, de passer par la Macédoine et l'Asie, au lieu de s'embarquer directement à Corinthe pour la Syrie, il organisa son voyage de manière à arriver aussi rapidement que possible à Jérusalem, sans doute parce qu'il espérait y trouver réunis, pour la fête de la Pentecôte, les principaux apôtres judéo-chrétiens.

De Troas à Césarée, le voyage dont les diverses étapes sont soigneusement indiquées dans le livre des Actes, paraît s'être fait assez rapidement, en vingt-cinq ou vingt-six jours[1]. Peu de détails particuliers sont à relever. De Troas à Assos, Paul fit route à pied (20,13). C'est à ce moment là qu'il dut laisser chez Carpus un manteau et des manuscrits (*II Tim.*, 4,13). A Milet, Paul rencontra peut-être les anciens de l'Eglise d'Ephèse[2].

1. Maurice Goguel, *Chronologie*, p. 42 s.

2. Johannes Weiss (*Urchr.*, p. 244, n. 2, 280, n. 3) a supposé que Paul était venu à Ephèse et que c'est à ce moment que se serait produit l'émeute de Démétrius. C'est une conjecture que rien ne justifie. Le fait que Paul fait venir les Anciens à Milet au lieu d'aller lui-même à Ephèse (*Actes*, 20,17), ce qui n'aurait pas pris plus de temps, ne fournit pas d'argument décisif contre l'historicité de la rencontre, car l'arrêt à Milet

Paul et ses compagnons passèrent plusieurs jours à Césarée (21,10). S'il le firent alors que Paul avait paru jusque-là préoccupé de hâter son voyage, ce fut peut-être parce que l'apôtre qui se rendait nettement compte des dangers que présentait pour lui le séjour à Jérusalem (*Rom.*, 15,30-32), et qui était confirmé dans ses craintes par ce qu'il apprit à Césarée, notamment par Agabus qui venait de Judée[1], décida de ne pas faire durer son séjour à Jérusalem au delà de ce qui était strictement nécessaire et, pour cela, le voyage depuis Troas ayant été plus rapide qu'il ne l'avait prévu, il attendit à Césarée le moment qu'il avait fixé pour son arrivée.

Paul pourrait aussi avoir appris à Césarée que

n'ayant certainement pas été déterminé par les convenances personnelles de Paul, mais par les conditions de la navigation ou l'embarquement et le débarquement de marchandises, on pourrait concevoir que Paul n'ait pas voulu s'éloigner pour ne pas manquer le départ. Il se pourrait aussi que, comme l'a supposé Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 477), quelque mesure de police, analogue à celle qui paraît avoir été prise en Macédoine lors du second voyage missionnaire, ait empêché Paul de venir à Ephèse. En tout cas, le discours (*Actes*, 20,18-35) est un élément rédactionnel. Cf. *Intr.*, *III*, p. 292 s.

1. La prophétie d'Agabus n'a pas été rédigée *ex eventu*, puisqu'elle annonce que les Juifs lieront Paul et le livreront aux païens (21,11), alors que ce n'est pas ainsi que les choses se passèrent.

les dispositions des Juifs étaient telles qu'il serait imprudent pour lui de se montrer à Jérusalem pendant la fête. Il aurait alors attendu à Césarée qu'elle fût passée. Alors qu'il avait été dit que Paul désirait être à Jérusalem pour la Pentecôte, il n'y a, dans le récit de son séjour dans la ville, aucune allusion à la fête, bien que rien n'ait été rapporté qui ait pu l'empêcher de réaliser son dessein.

A la suite de la prophétie d'Agabus qui, sans doute, ne faisait que donner corps aux pressentiments qu'ils avaient, les fidèles de Césarée accompagnèrent Paul à Jérusalem et eurent soin de lui assurer un logis chez un disciple d'ancienne date, un cypriote nommé Mnason (21,15-16). Ce petit fait montre qu'ils étaient loin d'être assurés que les chrétiens de Jérusalem feraient bon accueil à l'apôtre.

III. — Paul a Jérusalem. Son arrestation

Ce fut seulement le lendemain de son arrivée que Paul vit Jacques et les anciens (21,8). Ceux-ci, tant les préventions des fidèles contre l'apôtre des Gentils étaient fortes, ne crurent pas possible de le mettre en présence de l'Eglise sans avoir pris, au préalable, certaines précautions.

Jacques craignant, disait-il, ces myriades[1] de Juifs qui, tout en étant devenus chrétiens, étaient restés pleins de zèle pour la Loi et à qui Paul avait été présenté comme un apostat enseignant aux Juifs de la Diaspora à ne plus pratiquer la circoncision et à abandonner les coutumes traditionnelles (21,20-22). Il ne ressort pas des paroles de Jacques que les apôtres de Jérusalem aient fait quoi que ce soit pour rectifier ce jugement sur Paul. L'attitude de l'Eglise de Jérusalem était, en 57, sensiblement différente de ce qu'elle avait été treize ans plus tôt, au moment où, à la conférence de Jérusalem, Pierre, Jacques et Jean avaient tendu à Paul la main d'association. La persécution, qui avait commencé peu après la persécution de 44[2], avait sévi surtout contre les Hellénistes. Comme Pierre, ils avaient été contraints de quitter Jérusalem, laissant le champ libre à la fraction de l'Eglise qui était restée la plus attachée au judaïsme.

En proposant à Paul de donner une preuve de loyalisme juif en s'associant à quatre hommes

1. Ce nombre ne doit évidemment pas être pris au pied de la lettre.

2. Peut-être avait-elle été une conséquence de la conférence et une réaction contre les concessions faites par les chrétiens de Jérusalem à l'antinomisme de Paul.

qui avaient fait un vœu de naziréat et qui, sans doute, n'avaient pas les ressources nécessaires pour s'acquitter des sacrifices marquant la clôture du vœu (21,22-24)[1], Jacques ne désirait pas seulement calmer les scrupules des judaïsants, il voulait aussi obtenir un gage pour lui-même. Mais est-il vraisemblable qu'une telle proposition ait été faite à Paul et surtout qu'il l'ait acceptée, alors qu'en 44 il s'était refusé, au sujet de la circoncision de Tite, à toute concession même provisoire? L'école de Tubingue déclarait le vœu proprement impossible et Hausrath a bien résumé son point de vue en disant que s'il fallait admettre que Paul est ainsi revenu au rite juif, on pourrait aussi supposer qu'à la fin de sa vie, Luther a fait vœu d'aller en pèlerinage à Einsiedeln et que, sur son lit de mort, Calvin a promis une robe d'or à la mère de Dieu[2]. Renan[3] admettait l'historicité

1. Le fait de faciliter à un pauvre l'accomplissement d'un vœu était un acte de charité (Josèphe, *Ant. jud.*, *XIX*, 6,1, § 294, cf. J. Weiss, *Urchr.*, p. 283). Paul pourrait donc, d'accord avec Jacques, avoir prélevé l'argent nécessaire sur la collecte.

2. Overbeck, *Apgsch.*, p. 373 s.; Hausrath, *Der Apostel Paulus*², Heidelberg, 1872, p. 453; *Neut. Zeitgesch.*, *III*², p. 352; Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte*, *Z. f. wiss. Th.*, 1896, p. 383; Holtzmann, *H. C.*, *I*, 2, p. 132 s.

3. Renan, *St. P.*, p. 517 s.

du vœu en l'expliquant par une inconséquence à laquelle Paul se serait laissé entraîner par la gravité de la situation. Beaucoup de critiques[1] croient pouvoir maintenir l'historicité du vœu, sans, pour cela, attribuer à Paul aucune infidélité à ses principes. Il se serait borné à se faire juif pour les Juifs, afin de gagner les Juifs (*I Cor.*, 9,20). Eduard Meyer a fait remarquer qu'une personnalité aussi complexe et aussi sensible que l'était Paul n'a pas toujours la conduite rigide et simple que les principes qu'elle professe paraîtraient l'exiger. Comment Paul aurait-il pu vivre avec des Juifs et fréquenter les synagogues s'il s'était pleinement affranchi des coutumes juives? D'ailleurs, la théorie paulinienne de l'abrogation de la Loi ne vise que les païens; s'il fallait l'appliquer aussi aux chrétiens sortis du judaïsme, Paul aurait dû considérer que la communauté de Jérusalem, dans laquelle on continuait à pratiquer la circoncision et à suivre les coutumes juives, était entièrement déchue de la grâce (*Gal.*, 5,3-4) et il n'aurait pas recherché la communion avec elle.

1. Schürer, *Th. Litzg.*, 1882, c. 348; Pfleiderer, *Urchr.*, *I*, p. 522; Harnack, *Beitr.*, *IV*, p. 54 s.; Wendt, *Apg.*, p. 304; Preuschen, *Apgsch.*, p. 127; Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 65-71; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 283.

Ces observations sont certainement favorables à l'historicité du vœu. Diverses remarques, cependant, en diminuent sensiblement la portée. Le principe de *I Cor.*, 9,20 est formulé par rapport à des Juifs qu'il s'agit de conquérir à l'Evangile, il n'est pas légitime de l'appliquer à la reconnaissance de l'Evangile paulinien par des judéo-chrétiens. Paul ne s'en était pas inspiré en 44 et les crises de Galatie et de Grèce qui s'étaient produites depuis, n'avaient pu qu'accentuer son opposition contre le judaïsme. On aurait peine à concevoir qu'après avoir écrit l'épître aux Galates, Paul, fut-ce par condescendance, soit revenu à ce qu'il appelle de faibles et pauvres commencements (*Gal.*, 4,9), fournissant ainsi à ses ennemis une arme qu'ils n'auraient pas manqué d'exploiter.

Si le vœu était historique, comment Paul, accusé d'avoir profané le Temple, n'aurait-il, dans aucun de ses plaidoyers, fait valoir qu'il s'y trouvait précisément pour accomplir un vœu[1] ?

Paul, en arrivant à Jérusalem, avait, d'après

1. Ed. Meyer (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 70, n. 3) a cru trouver une allusion au vœu dans le passage *Actes*, 24,18, où Paul dit à Félix qu'on l'a trouvé se purifiant dans le Temple. Mais il y a bien d'autres circonstances de la vie juive qu'un vœu qui comportaient des purifications.

Rom., 15,31, deux préoccupations : échapper à ses adversaires juifs et faire bien accueillir par les judéo-chrétiens l'offrande de la Diaspora. La question des relations de Paul avec l'Eglise, amorcée par la conversation avec Jacques, resta en suspens, l'arrestation de l'apôtre ayant empêché la prise de contact avec la communauté que Jacques avait ajournée jusqu'au moment où les préjugés des Jérusalémites contre Paul pourraient avoir été dissipés. Si, de cette manière, le conflit que l'apôtre redoutait n'éclata pas, la situation cependant n'avait pas évolué dans le sens qu'il souhaitait. Au cours de son procès, il n'y eut aucune intervention des chrétiens de Jérusalem en sa faveur. C'est à cela que fait allusion la plainte de l'apôtre : « Personne ne m'a assisté, tous m'ont abandonné » (*II Tim.*, 4,16). Ce que nous savons de l'autorité dont Jacques jouissait à Jérusalem rend cette circonstance significative. Et l'on ne peut songer ici à une omission du rédacteur des Actes, trop préoccupé d'affirmer l'harmonie entre Paul et les chrétiens de Jérusalem, pour avoir tû une intervention de leur part, s'il s'en était produit une[1].

1. Pour donner à ce fait sa portée exacte, il faut noter que, étant donné le point particulier sur lequel portait le procès,

Les craintes que l'hostilité des Juifs inspirait à Paul ne tardèrent pas à se réaliser. Quelques jours à peine après son arrivée à Jérusalem[1], Paul se trouvait dans le Temple quand des Juifs d'Asie[2] ameutèrent la foule, portant contre

l'attitude antijudaïsante de Paul, les chrétiens de Jérusalem ne se sentaient pas solidaires de lui.

1. L'arrestation de Paul paraît devoir être placée le cinquième jour après son arrivée à Jérusalem. Il comparaît devant Félix douze jours après son arrivée (24,11), le cinquième jour après son transfert à Césarée (24,1). L'arrivée à Césarée a donc eu lieu le huitième jour en partant de l'arrivée à Jérusalem. La petite troupe qui avait conduit Paul était partie un soir, elle avait marché toute la nuit et dut donc passer une journée à Antipatris avant de se remettre en route. Ce serait donc le soir du sixième jour que Paul aurait été emmené de Jérusalem. La séance du sanhédrin se placerait ainsi le cinquième et l'arrestation le quatrième. Paul n'ayant vu Jacques que le lendemain de son arrivée, ce ne serait que le troisième jour que les purifications auraient pu commencer. Elles ne seraient donc qu'à leur second jour au moment de l'arrestation. L'expression « comme les sept jours allaient être achevés » de 21,27 ne répond donc pas à la réalité et montre le caractère artificiel du récit. Il y a là une raison de plus de douter de l'historicité du vœu.

2. Quelques auteurs ont pensé que les judéo-chrétiens qui avaient combattu Paul en Galatie, en Grèce et sans doute aussi ailleurs, pourraient avoir joué quelque rôle dans les événements qui amenèrent son arrestation. Cf. Lucht, *Ueber den Widerspruch zwischen II Tim.*, 4,20 *und Act.*, 21,19, *Z. f. wiss. Th.*, 1872, p. 383-426 ; Ewald, *Phil.*, p. 187. C'est une hypothèse que l'on ne doit pas absolument écarter, mais qui reste entièrement conjecturale.

lui une double accusation, celle d'avoir professé partout un enseignement contraire à la Loi et au peuple, et celle d'avoir profané le Temple en y introduisant des Grecs[1]. Dans le tumulte qui se produisit, Paul fut entraîné hors du Temple et eût été mis à mort sans l'intervention du tribun qui, sortant de la forteresse Antonia, d'où la police romaine surveillait ce qui se passait dans le Temple, fit emmener Paul à la forteresse (*Actes*, 21,27-34)[2].

1. Les adversaires de Paul qui avaient vu Trophime avec lui pensaient qu'il l'avait introduit dans le Temple. On sait, par le témoignage de Josèphe (*B.j.*, *VI*, 2.4, § 124-125), que les Romains avaient accordé aux Juifs le droit de punir de mort tout non-juif, fût-il citoyen romain, qui pénétrait dans le Temple. Le parvis était entouré d'une grille qui portait, de distance en distance, une inscription en grec et en latin disant que tout étranger qui franchirait la grille serait responsable de sa mort (cf. Schürer, *Gesch.*, *III*, p. 272). Une de ces inscriptions a été retrouvée, en 1871, par Clermont-Ganneau (*Une stèle du Temple de Jérusalem*, *Rev. Arch.*, 1872, *I*, p. 214-234, 290-296, pl. X). Elle est actuellement au musée de Constantinople. En cas de violation du Temple, c'était la juridiction juive qui était compétente, ce qui n'exclut sans doute pas que l'autorité romaine se soit réservé le droit de s'assurer de quelque manière que le délit avait bien été commis (cf. Schürer, *Gesch.*, *II*, p. 209 s. ; Juster, *II*, p. 142 s. ; Strack-Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, 1924, p. 761 s.).

2. Cf. Herzog, *Die Gefangennahme des Apostels Paulus in Jerusalem. Rev. int. de théol.*, 1905, p. 193-224.

Nous ne savons si l'accusation portée contre Paul le fut de bonne foi, c'est-à-dire si les Juifs d'Asie crurent réellement que Trophime avait pénétré avec Paul dans le Temple, ou s'ils feignirent seulement de le croire pour provoquer un mouvement populaire dans lequel ils espéraient que Paul trouverait la mort. L'accusation, en elle-même, n'était pas grave, l'apôtre pouvant facilement établir qu'il n'avait pas fait ce qu'on lui reprochait. Dans son discours devant Félix, Paul constate que l'accusation est tombée faute de témoins qui l'auraient établie (24,19)[1]. Les poursuites n'ayant pas été abandonnées pour cela, on est amené à se demander si l'accusation de profanation du Temple a bien été motivée par une hypothétique introduction de Trophime dans le sanctuaire, comme le croit l'auteur des Actes, ou si ce n'était pas la présence dans le Temple d'un homme qui passait pour un apostat qui, aux yeux des Juifs d'Asie, était, elle-même, une profanation du sanctuaire[2].

1. Devant Félix, les Juifs ne font aucune allusion à l'introduction d'un païen dans le Temple.

2. Erbes (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 209 s.) a supposé que Trophime n'était pas venu à Jérusalem. Voir p. 336 n. 2, la discussion de cette opinion. Il n'en reste pas moins que les poursuites ne furent pas dirigées contre Trophime qui eût été l'auteur principal du délit si les choses s'étaient passées comme le racontent les Actes, mais uniquement contre Paul, qui n'au-

IV. — Le procès[1]

Paul ayant été arrêté au cours d'une scène tumultueuse qui n'avait pas permis au tribun de se rendre compte de ce qui s'était passé, ni

rait dû être poursuivi que comme complice. Ce fait montre que la présence hypothétique d'un païen dans le Temple n'a pas été le motif réel de l'arrestation et du procès qui a suivi.

1. Sur le procès de Paul, voir l'étude fondamentale de Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, Z. N. T. W., *II*, 1901, p. 81-96 ; cf. Valentin Weber, *Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihr Kritiker Th. Mommsen*, *Katholik*, 1902, p. 1-11 ; Holzmeister, *Der heilige Paulus vor dem Richterstuhle des Festus*, Z. *f. kath. Th.*, 1912, p. 489-511, 742-783 ; Juster, *II*, p. 142 s. Tandis que Mommsen estime que, pour l'essentiel, les Actes donnent un tableau exact du procès de Paul, Juster se montre très sévère pour leur récit, en raison des incohérences et des contradictions qu'il présente. Il estime que ces incohérences ne sauraient être expliquées par l'hypothèse de la combinaison de sources car, dans ce cas, pense-t-il, les morceaux qui viennent de sources différentes devraient pouvoir être raccordés les uns aux autres. C'est supposer, d'une manière tout à fait arbitraire, que le rédacteur des Actes ne peut avoir utilisé des sources qu'en les reproduisant intégralement sans surcharges, ni retouches ou mutilations. Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 323 s.) regarde le récit du procès comme particulièrement surchargé. Au contraire, Eger (*Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament*, Basel, 1919, p. 9) lui attribue une grande valeur et va même jusqu'à penser (p. 18 s.) qu'il pourrait reposer sur les actes authentiques du procès. N.-G. Veldhoen (*Het proces van den Apostel Paulus*, Alphen a. d. Rijn, 1924) exprime une opinion semblable.

même de la personnalité de son prisonnier, la première chose qui s'imposait était de faire une enquête. On allait y procéder, suivant les méthodes simples et brutales de la police romaine, en soumettant l'accusé à la flagellation, quand Paul fit valoir sa qualité de citoyen romain (22,24-29)[1].

En le faisant il n'évita pas seulement la flagellation, mais encore récusa la juridiction juive et réclama la juridiction romaine. Dès lors, le tribun devenait incompétent et l'affaire ne pouvait plus être jugée que par le gouverneur.

Si Paul avait été pérégrin, deux hypothèses auraient pu se présenter. Si les faits qui lui étaient reprochés avaient paru constituer le crime de sédition, les autorités de police représentées par le tribun auraient été compétentes, sous la réserve seulement de l'évocation de l'affaire devant le procurateur si elle avait paru avoir un caractère de gravité suffisant. S'il s'était agi, au contraire, d'une faute contre la Loi ou contre le Temple, Paul eût été jugé par le sanhédrin, avec cette seule réserve qu'une condamnation capitale eût dû être soumise à

1. Mommsen, *Strafrecht*, p. 47.329.463. Sur les raisons pour lesquelles, à Jérusalem, Paul a fait valoir son droit de citoyen romain, ce qu'il n'avait pas fait en d'autres circonstances, voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 124.

l'approbation du gouverneur, si, comme le dit l'évangile de Jean (18,31) et comme paraissent le confirmer certaines traditions juives, les autorités nationales avaient perdu le droit d'exécuter des sentences capitales[1]. Paul reconnu citoyen romain, et l'accusation de profanation du Temple écartée comme inconsistante, la juridiction du procurateur était seule compétente et le rôle du tribun ne pouvait être que de lui transmettre l'affaire, bien entendu en lui envoyant en même temps les éléments d'information qu'il pourrait avoir recueillis.

Quand Paul eut été arraché aux mains des Juifs, ceux-ci ne se sont certainement pas désintéressés de l'affaire. Si le procès de Paul, en effet, avait été engagé par l'initiative romaine seulement, les Juifs n'auraient pu y figurer que comme témoins, alors que nous leur voyons jouer le rôle de plaignants. Ils soutiennent devant Félix, puis devant Festus, que Paul doit leur être remis pour être jugé par le sanhédrin. Cette prétention a dû être émise immédiatement après l'arrestation de Paul et le récit de sa comparution devant le sanhédrin (22,30-23,10) pour-

1. Il n'est pas utile d'examiner ici le bien-fondé de ces traditions, puisque Paul ne fut, en tout cas, pas déféré au sanhédrin.

rait bien avoir été substitué par le rédacteur à celui de la démarche des autorités juives.

On pourrait aussi supposer que le tribun, embarrassé pour rédiger le rapport qu'il devait envoyer à son chef, se soit adressé au sanhédrin pour recueillir des éléments d'information[1].

Quoi qu'il en soit, le sanhédrin paraît bien être intervenu, soit uniquement pour demander que Paul lui soit remis pour être jugé par lui, soit accessoirement aussi pour répondre à certaines questions du tribun. Dans ce cas, il serait concevable que Paul ait comparu devant lui, mais cette comparution aurait seulement eu le caractère d'un acte d'information.

Le rédacteur des Actes ne s'est pas rendu compte des conditions juridiques dans lequelles s'engageait le procès, aussi n'a-t-il pas vu que le transfert à Césarée s'imposait et il a cru nécessaire, pour l'expliquer, d'imaginer ou de recueillir l'histoire d'un complot des Juifs décidés à tuer Paul. Le fait du transfert est seul à retenir. Quant à la lettre que le tribun adresse à Félix (*Actes*, 23,26-30), bien que ce soit évidemment un élément rédactionnel[2], elle contient une indication qui répond si exactement à la situa-

1. WELLHAUSEN, *Krit. An.*, p. 47.

2. L'authenticité de la lettre du tribun est admise par ZAHN, *Einl.*, *II*, p. 400.

tion qu'il convient de la recueillir. Le tribun écrit au gouverneur que les Juifs ne font valoir contre Paul que des griefs relatifs à la Loi et qu'il n'a, lui-même, relevé, à la charge de l'accusé, aucun fait susceptible d'entraîner une condamnation. Il a donc donné aux accusateurs l'ordre de comparaître devant le gouverneur. Ainsi, Paul n'est pas poursuivi d'office, il l'est à la requête des Juifs. La suite de l'affaire confirme cette manière de se représenter la situation.

Quand Paul est remis à Félix, celui-ci se borne à lui faire subir un interrogatoire d'identité[1]. Pour le fond, l'affaire est remise au moment où les accusateurs seront présents, c'est-à-dire vraisemblablement au jour qui leur a été fixé pour présenter leur requête.

Le premier acte du procès proprement dit est raconté dans *Actes*, 24,1-23. Le grand-prêtre Ananias, accompagné de quelques prêtres[2] et d'un porte-parole, le rhéteur Tertulle, expose

1. Il s'informe notamment de la province d'origine de Paul, ce qui est en relation avec le fait que la juridiction compétente était, en principe, celle de la province d'origine de l'accusé et, subsidiairement seulement, celle de la province où le délit avait été commis. Cf. MOMMSEN, *Strafr.*, p. 356 s.

2. Et peut-être, d'Alexandre l'ouvrier en cuivre dont Paul se plaint dans *II Tim.*, 4,14.

la plainte des Juifs. Paul est une peste[1], il a provoqué des mouvements parmi les Juifs de toute la terre. C'est le chef de l'hérésie des Nazoréens, il a tenté de souiller le Temple, c'est pour cela qu'il a été arrêté. Les Juifs voulaient le juger d'après leur Loi, mais le tribun Lysias le leur a arraché et les a renvoyés devant le gouverneur. Il témoigna lui-même que les choses se sont bien passées ainsi[2]. Ce discours, prononcé par Tertulle au nom des Juifs, est un exposé des faits sans conclusion alors que c'était la conclusion seule qui importait. Il tend à obtenir que

1. Wendt (*Apgsch.*, p. 323) et Loisy (*Actes*, p. 852) ont fait observer que le terme de « peste » (λοιμὸς) pourrait être une référence au décret du sénat relatif à l'alliance entre Rome et Simon Macchabée qui enjoignait aux états voisins de remettre au grand-prêtre, pour être jugées selon la Loi, les « pestes » qui auraient fui de Judée (*I Macch.*, 15,21).

2. Les mss. ℵ. A. B. H. L. P. amiat. sah. etc., n'ont pas les *versets* 6^b-8^a donnés par D. E. L. 048 et la majorité des minuscules. Ils supposent donc, non que le tribun confirmera les affirmations des Juifs, mais que l'accusé lui-même sera contraint de convenir des faits qui lui sont reprochés. Le texte court est donné ou adopté par Lachmann, Tischendorf, Westcott et Hort, B. Weiss, Vogels, Von Soden, Wendt (*Apg.*, p. 372), Preuschen (*Apgsch.*, p. 139). Le texte long par Blass, Holtzmann (*Th. Litzg.*, 1896, c. 82 s.), Hilgenfeld (*Die Apostelgeschichte.*, *Z. f. wiss. Th.*, 1896, p. 535, n. 1), Belser (*Apgsch.*, p. 135 s.), Loisy (*Actes*, p. 853). La question qui se pose ici est tout à fait indépendante de celle des deux textes des Actes. Blass donne les *versets* 6^b-8^a dans ses deux éditions. En faveur du texte long, il y a lieu de faire

Paul soit remis aux Juifs. La mutilation du discours par suppression de sa conclusion est certainement en relation avec le glissement qui s'est produit dans le récit actuel et qui substitue un débat sur le fond à la question de compétence.

En réponse à ce discours, Paul qu'aucun des chrétiens de Jérusalem n'assistait, déclare qu'il est monté à Jérusalem, il y a moins de douze jours, et qu'il n'a provoqué d'agitations et de discussions ni dans le Temple, ni dans la ville, ni dans les synagogues. Aucun témoin ne pourra affirmer le contraire. Paul en vient ensuite à l'accusation d'avoir provoqué des agitations dans les synagogues de la Diaspora. Il déclare être resté fidèle à l'enseignement de la Loi et à l'espérance juive d'une rétribution des justes et des pécheurs[1]. Paul déclare être venu à Jérusalem pour faire des aumônes à son peuple après une absence de plusieurs années. Des Juifs d'Asie l'ont surpris dans le Temple alors que, sans causer aucun trouble, il procédait à des

valoir, en dehors de la cohérence interne du récit, le fait qu'il serait difficile d'imaginer un copiste qui aurait nettement compris que ce qui est débattu, c'est essentiellement une question de compétence.

1. On reconnaît ici la main du rédacteur qui identifie l'Evangile à l'espérance juive.

purifications. Ceci est prouvé par le fait que ces Juifs d'Asie ne comparaissent pas comme témoins à charge. Le motif de l'accusation paraît donc être ici uniquement la présence de Paul dans le Temple, considérée en elle-même comme une profanation. Comme dans le discours des Juifs, la question de compétence n'est pas abordée dans la réponse de Paul.

Le procurateur ajourne son jugement au moment où la présence du tribun lui aura permis d'avoir un supplément d'information ; en attendant, il garde Paul en prison, tout en adoucissant les conditions de sa captivité (22,23).

L'affaire ainsi engagée au cours d'une première audience, où ce qui se passe a plutôt le caractère du dépôt d'une plainte que d'une procédure active, n'est pas reprise sous le gouvernement de Félix. L'auteur des Actes ne paraît pas avoir exactement connu les raisons de ce fait. Celles qu'il indique ne sont que des conjectures. Aucun moyen de droit ne pouvait obliger le procurateur à porter un jugement[1] et ni les accusateurs ni l'accusé n'avaient intérêt à hâter les choses[2]. Pour les Juifs, c'était déjà beaucoup que Paul restât en prison ; quant à l'apôtre, il

1. Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 93.
2. Meyer, *Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 481.

avait tout à craindre d'une sentence qui l'aurait livré au sanhédrin, et l'attitude prise par Festus tout au début de son gouvernement montre qu'une semblable décision n'avait rien d'impossible[1].

Pendant les deux années qu'il passa en prison sous le gouvernement de Félix, les intrigues des Juifs ne cessèrent sans doute pas et l'apôtre dut passer par des alternatives de découragement, comme celui qui se trahit dans *II Tim.*, 4,9 s., et d'espoir, comme celui qui lui fait écrire à Philémon qu'il compte bientôt revenir auprès de lui (*Phm.*, 22).

Quand Félix, disgracié, fut remplacé par Festus, comme il avait intérêt à se concilier les Juifs qui n'avaient que trop de raisons de profiter de sa disgrâce pour se plaindre de son administration à Rome, il eut peut-être soin de transmettre à son successeur une affaire à laquelle le sanhédrin s'intéressait particulièrement, en l'accompagnant d'un rapport qui devait l'orienter vers une solution favorable aux Juifs.

Lorsque Festus vint à Jérusalem, quelques jours après son entrée en fonctions, les Juifs lui présentèrent une requête tendant à ce que Paul fût transféré à Jérusalem. Le procurateur répon-

1. Mommsen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 97.

dit en les convoquant à son tribunal. C'était leur promettre une reprise de l'affaire (25,1-5). Cette séance eut lieu le lendemain du retour de Festus à Césarée. Les Juifs portèrent contre Paul une série de graves accusations auxquelles il répondit qu'il n'avait rien fait contre la Loi juive, ni contre le Temple, ni contre l'Empereur (25,6-8). Si les accusations des Juifs avaient été aussi complètement dénuées de preuves que le disent les Actes, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher le procurateur de prononcer un acquittement. Le fait que Paul se défend d'être coupable envers l'Empereur nous met en présence d'un aspect de l'affaire qui n'était pas encore apparu jusque-là, peut-être parce que le fond du débat n'avait pas encore été abordé. L'accusation de crime contre l'Empereur ne se sépare pas de celle de crime contre la Loi juive. Dans la mesure, en effet, où il serait reconnu que Paul avait prêché autre chose que la Loi juive, il devait tomber sous le coup de la *lex majestatis* interdisant la propagande religieuse illicite[1]. Dans la mesure où il serait reconnu coupable d'avoir provoqué des divisions et des

1. Sur l'extension du délit de lèse-majesté qui comprenait « tous les actes prévus ou à prévoir qui allaient d'une façon quelconque contre l'intérêt de l'Etat », voir Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1886, p. 56.

agitations dans les communautés juives, il pourrait être accusé de sédition. Dans les deux cas, il aurait été passible de la peine capitale[1].

D'après les Actes, Festus, disposé à donner satisfaction aux Juifs, aurait proposé à Paul de monter à Jérusalem pour y être jugé en sa présence. Pour un simple déplacement du tribunal, l'acquiescement de l'accusé n'eût pas été nécessaire. Festus voulut donner satisfaction aux Juifs en donnant seulement à Paul cette garantie qu'il assisterait à la séance du sanhédrin (25,9). Ce ne fut pas là, comme paraît le penser l'auteur des Actes, une sorte de compromis par lequel Festus aurait essayé de se décharger d'une affaire embarrassante. Paul était en prison depuis deux ans parce qu'il déclinait la compétence de la juridiction juive, comment lui aurait-on proposé de l'accepter de son plein gré? L'attitude de Festus a été beaucoup plus favorable aux Juifs que ne l'indiquent les Actes. Il paraît avoir pris une décision et non fait une proposition, aussi Paul ne se borna-t-il pas à décliner une offre qui lui aurait été faite, il en appela à l'Empereur. Il y eut non pas *appellatio*, c'est-à-dire requête, pour obtenir la revision d'une décision défavorable, mais *provocatio*,

1. Mommsen, Z. *N. T. W.*, *II*, 1901, p. 91.

c'est-à-dire réclamation d'être jugé par le tribunal de l'Empereur (25,10-11)[1]. Le fait que Paul, qui persiste dans la position adoptée par lui dès son arrestation, ne peut maintenir son point de vue qu'en ayant recours à la *provocatio*, prouve qu'il s'est trouvé en présence d'une décision formelle. Il se décida à en appeler au tribunal de l'Empereur, malgré tous les périls que comportait cette mesure, parce qu'il n'y avait plus pour lui d'autre moyen d'échapper au jugement du sanhédrin[2].

Le procurateur, après avoir examiné la *provo-*

1. Le droit d'en appeler à Rome résultait, pour les citoyens romains, de la loi Julia (*Lege Julia de vi publica damnatur qui, aliqua potestate praeditus, civem romanum antea ad populum (provocantem) nunc imperatorem appellantem necaverit, necarive jusserit, torserit, verberaverit, inve publica vincula duci jusserit*. PAULUS, *Sent.*, 5,26,1, cf. MOMMSEN, *Strafrecht*, p. 242-663 ; *Staatsrecht*, *II*, 2, p. 908 s. Sur l'*appellatio* ou la *provocatio*, voir REIN, art. *Appellatio* et *provocatio* ; KIPP-HARTMANN, art. *Appellatio* dans PAULY-WISSOWA, *R. E.*[2-3] ; J. MERKEL, *Ueber die Geschichte der classischen Appellatio*. Halle, 1883 (*Abh. aus dem Gebiet des römischen Rechts*, 2) ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Manuel des institutions romaines*, p. 436-456.

2. On ne peut échapper à cette conclusion en supposant que Paul a eu recours à la *provocatio*, parce qu'il sentait que le procurateur dont il avait écarté la proposition lui serait désormais hostile. Il eut, en effet, toujours été possible à l'apôtre d'en appeler à l'Empereur après le prononcé d'un jugement.

catio de Paul avec ses conseillers, en donna acte à l'accusé et déclara qu'il serait envoyé à Rome (25,12)[1].

Etait-ce seulement une question de compétence qui était soumise au tribunal impérial et, au cas où la thèse de l'apôtre n'aurait pas été reconnue fondée, aurait-il dû être renvoyé à Jérusalem pour y être jugé par le sanhédrin? Il ne le semble pas, puisque le fait que les Juifs n'ont pas suivi la plainte à Rome (28,21) n'a pas entraîné l'abandon des poursuites[2]. Les accusations des Juifs avaient un contre-coup politique dont aucun tribunal romain ne pouvait se désintéresser. Deux affaires bien distinctes sont, dès le début, mêlées dans le procès de Paul :

1. On s'est demandé si, même sans appel, Paul n'aurait pas dû être envoyé à Rome si une condamnation capitale avait été prononcée. Aux premiers temps de l'empire, le procurateur n'avait le *jus gladii* qu'à l'égard des peregrins. Regnault (*Une province procuratorienne au début de l'empire romain*, Paris, 1909, p. 84) cite, à ce propos, l'exemple de Pline qui envoie à Rome les chrétiens de Bithynie, citoyens romains (*Ep. X*, 97), sans qu'il soit dit qu'ils en aient appelé à l'Empereur. Le parallèle n'est pas décisif, car les chrétiens de Bithynie sont accusés d'un crime pour lequel il n'existe pas de jurisprudence fixée, tandis que Paul est accusé du crime de sédition et de lèse-majesté. On pourrait aussi citer le cas d'Ignace, amené à Rome pour y subir le martyre.

2. Malgré l'opinion de Lake, *The end of Paul's trial in Rom, T. T., XLVII*, 1912, p. 356-365.

une requête des Juifs tendant à se faire remettre l'apôtre, et, provoquée par l'examen de cette requête, une accusation de sédition. Si la requête des Juifs a fini par être rejetée ou abandonnée, la seconde accusation n'est pas tombée pour cela.

Mais c'est à Rome seulement que le fond de l'affaire put être examiné. L'appel de Paul avait mis fin au procès de Césarée.

V. — Paul a Rome.

L'issue de son procès et la fin de sa vie

C'est au début de l'automne 59 que Paul fut embarqué pour Rome, en même temps que quelques autres prisonniers. On profita, sans doute, du rapatriement en Italie d'un centenier et d'un certain nombre d'hommes de la cohorte Auguste[1] qui, comme on l'a supposé, pouvait être composée de citoyens romains. Le départ eut lieu à un moment où la saison était déjà assez avancée, de sorte qu'il eût fallu un concours de circonstances favorables pour que l'on ait pu arriver à Rome avant l'interruption annuelle de la navigation (27,1).

1. Sur cette cohorte, voir Schürer, *Gesch.*, *I*, p. 462.

En même temps que Paul, s'embarquèrent comme passagers libres deux de ses collaborateurs, Aristarque et Luc (27,2[b]).

Faute d'un navire se dirigeant directement sur l'Italie, la petite troupe prit passage sur un navire d'Adramythène qui devait faire le cabotage le long des côtes d'Asie (27,2[b]). Elle comptait trouver, dans un des ports où l'on ferait escale, une occasion de gagner Rome.

La navigation fut, au début, contrariée par des vents défavorables et particulièrement lente. On arriva péniblement de Césarée à Myrrha, en Lycie (27,3-5). Là, on trouva un bateau d'Alexandrie qui devait porter à Rome une cargaison de blé. Le centenier y embarqua sa petite troupe. Peut-être y eut-il là une cause de nouveau retard. Quelques jours de navigation très lente conduisirent au port de Kaloi Limenes, sur la côte sud de Crète. Comme on était déjà au milieu d'octobre, on décida de ne pas pousser plus loin le voyage, mais Kaloi Limenes n'étant pas un port où l'on pût hiverner, on s'efforça de gagner seulement Phœnix, sur la côte sud-ouest (27,6-12). Peu de temps après qu'on se fut mis en route, une effroyable tempête s'éleva qui dura quatorze jours et mit le navire à deux doigts de sa perte. Finalement, il fut brisé sur les rochers et les naufragés jetés sur l'île de

Malte, alors qu'ils se croyaient dans les Syrtes (27,13-28,1). Les naufragés, arrivés à Malte à la fin d'octobre ou au début de novembre 59, y restèrent trois mois (28,11). Ce fut donc à la fin de janvier ou au commencement de février 60 qu'ils furent conduits à Syracuse par un navire alexandrin qui portait l'enseigne des Dioscures et qui avait hiverné à Malte. De là, ils gagnèrent Rhegium et Puteoli (28,11-13).

Le récit original du voyage se terminait sans doute par ces mots : « et ainsi nous gagnâmes Rome » (28,13). Le *verset* 14 se trahit lui-même comme une surcharge[1]. Il revient en arrière, en supposant un arrêt de sept jours à Puteoli qui aurait été motivé par la rencontre de frères, comme s'il avait appartenu à Paul et non au centenier de régler la marche de la caravane. L'arrêt à Puteoli paraît avoir été introduit par le rédacteur pour donner aux frères de Rome le temps de venir à la rencontre de Paul[2] jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois Tavernes[3]. Le venue des chrétiens de Rome à la rencontre de

1. Wellhausen, *Krit. An.*, p. 55.

2. D'après Erbes (*Z. N. T. W.*, *X*, 1909, p. 134 s.), la venue des chrétiens de Rome à Puteoli aurait été déterminée par une lettre de Paul qui serait conservée dans *Rom.*, 16. Sur cette hypothèse, voir p. 269.

3. Deux localités situées sur la *Via Appia* : la première

Paul n'est pas rendue suspecte seulement par la manière dont le verset qui la rapporte vient en surcharge et marque, par rapport à celui qui le précède, un retour en arrière, mais aussi par le contraste entre l'empressement des fidèles de Rome à accueillir Paul et le fait qu'il n'est plus question d'eux dans la suite.

Arrivé à Rome, Paul fut remis à l'officier qui commandait les *frumentarii* et assurait la liaison entre le quartier général romain et les détachements cantonnés dans les provinces (*princeps peregrinorum, princeps castrorum peregrinorum*)[1]. Il ne fut pas enfermé dans une prison, mais obtint la permission, en attendant d'être jugé, d'habiter dans une maison privée avec un soldat pour le garder (28,16.28-30).

Que se passa-t-il ensuite ? L'auteur des Actes

à 65 kilomètres de Rome, à l'endroit où la route traversait les marais Pontins ; la seconde à 49 kilomètres, à l'endroit où se détachait la route conduisant à Antium.

1. MOMMSEN et HARNACK, *Zu Apostelgeschichte*, 28,16, *Sitzber. Berl. Ak., Ph.-hist., Kl.*, 1895, p. 491 s. Les choses se sont certainement passées ainsi, mais il faut suspecter l'authenticité de la partie du *verset* 16, du *chapitre* 28, qui les rapporte et qui n'est donnée que dans un groupe de manuscrits tels que H. L. P. On ne voit pas pour quelle raison la phrase aurait été supprimée si elle s'était trouvée dans le texte primitif. Le détail pourrait n'avoir pas figuré dans la source si l'auteur n'y avait rapporté que des faits dont il avait été lui-même témoin.

avait sans doute l'intention de le raconter dans un troisième livre qu'il n'a pas écrit ou qui n'est pas parvenu jusqu'à nous. Nous savons seulement que la captivité de l'apôtre s'est prolongée bien au delà de la fin des deux ans dont parlent les Actes, c'est-à-dire de février 62. Le billet conservé dans *II Tim.*, 1,15-18, nous révèle qu'à un moment qui est déjà passé depuis assez longtemps, un changement s'est produit dans la situation de Paul, sans doute son transfert dans une prison. L'apôtre a perdu le contact avec les frères. Découragés, Phygèle, Hermogène et d'autres Asiates sont repartis pour leur pays, mais Onésiphore, venu à Rome, a tout mis en œuvre pour retrouver l'apôtre et est parvenu à arriver jusqu'à lui. Le délai nécessaire pour qu'Onésiphore ait pu revenir en Asie et y mourir et pour que la nouvelle de cette mort soit arrivée à Paul — un certain temps certainement avant le moment où il écrit — ne permet pas de placer la rédaction de notre billet avant l'été de 63 au plus tôt. A ce moment, Paul a le sentiment que sa fin est proche *(II Tim.*, 4,6). Il s'attendait, sans doute, à passer bientôt en jugement et, bien que ses adversaires juifs ne paraissent pas avoir fait soutenir leur plainte à Rome, il ne se faisait guère d'illusions sur ce que serait la décision du tribunal.

Sur ce qui se passa, nous sommes réduits à des conjectures et force nous est de choisir entre les diverses hypothèses que l'on peut imaginer celle qui paraît la plus vraisemblable.

L'hypothèse d'une mise en liberté de Paul, soit par suite de l'abandon de la plainte[1], soit par suite d'une décision favorable du tribunal impérial, peut être regardée comme l'hypothèse traditionnelle. Elle suppose qu'après une nouvelle période d'activité, Paul aurait été une seconde fois emprisonné et aurait alors péri à Rome, peut-être dans la persécution de Néron[2]. La grosse difficulté soulevée par cette combinaison est qu'en dehors de l'hypothèse, pour nous insoutenable, de l'authenticité des Pastorales, elle ne s'appuie sur aucun indice positif. Comme

1. Lake, *The end of Paul's trial in Rom*, T. T., *XLVII*, 1912, p. 356-365.

2. En dehors des théologiens catholiques qui sont quasi-unanimes à l'admettre (voir, par ex. : Jacquier, *Hist.*, *I*, p. 411 ; Belser, *Einl.*, p. 256 ; Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, *I*, p. 59 ; Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1922, p. XXII. Un seul fait exception : Aberle, *Einl. hersg.* v. Schanz, p. 217-219), l'hypothèse d'une seconde captivité est admise par Bertrand, Bleek, Ewald, Frey, Gieseler, Godet, Harnack, Lake, Lietzmann, Neander, Resch, Spitta, Steinmetz, Wohlenberg, Zahn, etc. Parmi ces critiques, il en est, tels Frey, Harnack et Lietzmann, qui n'admettent pas l'authenticité des Pastorales. Renan (*St. P.*, p. XLIV s. ; *L'Antechrist*, p. 104 s.) et Bruston (*Rev. th. et*

le note justement von Soden[1], il serait bien extraordinaire, si l'apôtre avait eu toute une période nouvelle d'activité, que ce fait n'ait laissé absolument aucune trace.

D'autres critiques se prononcent contre l'hypothèse d'une libération de Paul. Les uns, comme Reuss[2], en retenant, en tout ou en partie, l'authenticité des Pastorales et en cherchant à leur faire place, soit pendant la première captivité, soit dans la période qui a précédé ; les autres, comme Baur et ses élèves et de nombreux critiques modernes[3], en considérant les Pastorales

quest. rel., 1913, p. 243-264, 441-456) admettent aussi ou envisagent comme possible l'acquittement de Paul, mais ne pensent pas qu'il ait subi une nouvelle détention prolongée avant de mourir martyr à Rome. Tout récemment, J. Zeiller (*Les origines chrétiennes en Gaule, Revue de l'histoire de l'Eglise de France, XII*, 1926, p. 27 s.) s'est prononcé en faveur de la libération de l'apôtre. Il se serait alors embarqué pour l'Espagne et aurait fait escale en Gaule, à Marseille ou à Narbonne et y aurait prêché l'Evangile. La même idée avait déjà été indiquée, mais d'une manière plus hypothétique, par C. Jullian (*Hist. de la Gaule, IV*, p. 485) qui fait remarquer que Marseille, ville grecque et résidence de nombreux orientaux, était un de ces beaux champs de propagande comme Paul les aimait.

1. Von Soden, *H. C.*, *III*, 1, p. 163.

2. Reuss, *Ep. paulin.*, *II*, p. 320 ; Lemme, *Das echte Ermahnungsschreiben des Paulus an Timotheus*, Breslau, 1882, p. 88.

3. Clemen, Guignebert, Holtzmann, Jülicher, Loisy, Ed. Meyer, Sabatier, Schwartz, Weizsäcker, Wend-

comme inauthentiques[1]. La difficulté soulevée par cette manière de se représenter les choses est que si Paul avait été, à Rome, l'objet d'une condamnation suivie d'un martyre, on aurait peine à concevoir que l'Eglise de Rome n'ait conservé aucun souvenir précis de ce fait.

Cette difficulté n'est peut-être pas insurmontable et il serait possible de concevoir une hypothèse qui la ferait disparaître. La fin du procès de Paul et son exécution pourraient avoir coïncidé avec la persécution de Néron ; ainsi Paul aurait été comme perdu au milieu des victimes qui périrent en 64[2]. Spitta[3] et d'autres opposent

LAND, WENDT, etc. De cette opinion, il faut rapprocher celle de HAVET (*Le Christianisme et ses origines*, IV, Paris, 1884, p. 211, 382) qui pense que Paul mourut de maladie au cours de sa captivité.

1. Il faut encore noter que certains auteurs, tels que : ROLFFS (*Neut. Ap.*, p. 365), VISCHER (*Th. R.*, 1913, p. 363), KNOPF (*Einf. i. d. N. T.*,, p 321), DEISSMANN (*P.*, p. 149), J. WEISS (*Urchr.*, p. 300) considèrent le problème de la fin de la vie de Paul comme insoluble.

2. C'est l'hypothèse de HAUSRATH (*Ap. Paulus*, p. 498 s.), qui admet que si Paul n'a pas péri dans l'incendie, il a été englobé dans les massacres de chrétiens qui ont suivi ; de STAPFER (*La mort de saint Paul, Revue chrétienne*, 1886, p. 497-507) qui admet la mort de l'apôtre dans l'incendie et de ED. MEYER (*Urspr. u. Anf.*, *III*, p. 501) qui pense que, lorsque la persécution fut déchaînée, on reprit les poursuites contre l'apôtre qui avaient été négligées, et qu'il fût condamné et exécuté sur la voie d'Ostie.

3. SPITTA, *Z. Gesch.*, *I*, p. 16.

à cette conjecture une difficulté chronologique. Elle n'est insurmontable que si l'on admet — ce qui est tout à fait arbitraire — qu'il est impossible que la captivité de Paul se soit prolongée au delà des deux ans dont parle le livre des Actes.

Mais une autre hypothèse est encore possible. Le procès de Paul pourrait s'être terminé autrement que par un acquittement ou par une condamnation à mort. Une condamnation aux mines n'est nullement impossible. Si elle avait été prononcée, Paul, envoyé dans quelque mine, n'aurait pu, dans l'état d'épuisement où il était, résister bien longtemps. Sa mort loin des siens aurait passé inaperçue. Si l'Eglise n'a pas su comment avait fini le grand missionnaire, il n'est pas surprenant que la légende ait tenté de porter remède à une ignorance à laquelle il était impossible de se résigner.

CHAPITRE XIV

L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS ET LE BILLET A PHILÉMON[1]

I. – Situation supposée par les deux lettres

1. *L'épître aux Colossiens*

Colosses[2] était une ville secondaire de la grande Phrygie, située dans la vallée supérieure du Lycus, affluent du Méandre, non loin des

1. Sur les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens : Commentaires : Schnedermann, Nordlingen, 1888 ; Oltramare, Paris, Genève, 1891-1892 ; von Soden (*H. C., III*, 1), 1891, [2]1892 ; Haupt (Meyer, *VIII*[7], *IX*[6]), 1897 ; T. K. Abbott (*Int. Crit. Com.*), 1897 ; Wohlenberg, München, 1895, [2]1907 ; P. Ewald (Zahn), 1905 ; Lueken (*Schr.*), 1906, [3]1917, *II*, p. 335-383 ; Westcott, London, 1914 ; Dibelius (*Handb. z. N. T.*), 1912 ; Knabenbauer, Paris, 1912 ; Etudes : H.-J. Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*, Leipzig, 1872 ; J. Koster, *De echtheid van de brieven aan de Kolossers en aan de Ephesers*, Utrecht, 1877 ; Rohr, *Les épîtres de l'apôtre Paul aux Ephésiens et aux Colossiens*, Montauban, 1905 ; J. H. A. Michelsen, *Die drie synoptische Brieven aan die*

deux villes plus importantes de Laodicée et d'Hiérapolis. C'était un centre pour l'élevage du mouton et le commerce de la laine. La ville qui déjà déclinait, fut partiellement détruite

Efeser, Kolosser en Filémon, Teyl. Teol. Tijd., 1906, p. 159-202,317-350 ; E.-L. Hicks, *Did saint Paul write from Caesarea, The Interpreter*, 1910, p. 241-248 ; M. Slvaic, *Des Epheser- und Kolosserbriefs Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk systematisch dargestellt*, Wien, 1911 ; Walker, *Christ the creative Ideal, Studies in Colossians and Ephesians*, Edinburgh, 1913. Sur les épîtres aux Colossiens et à Philémon : Commentaires sur Colossiens : Kloepper, Berlin, 1882 ; Toussaint, Paris, 1921. Sur Philémon : Mprasiotès, Athènes, 1923. Etudes : Mayerhoff, *Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der Pastoralbriefe*, Berlin, 1838 ; Henle, *Kolossä und der Brief des Paulus an die Kolosser*, München, 1887 ; K. J. Mueller, *Ueber den Gedankengang des Apostels Paulus im Kolosserbrief*, Breslau, 1905 ; Soltau, *Der ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs, St. u. Kr.*, 1905, p. 521-562 ; J. Rutherford, *St. Paul's Epistels to Colossoe and Laodicea*, Edinburgh, 1908 ; H. J. Holtzmann, *Der Brief an Philemon kritisch untersucht, Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 428-441 ; J. P. Esser, *De Brief aan Philemon*, Utrecht, 1875 ; Steck, *Plinius im Neuen Testament, Jahrb. f. prot. Th.*, 1891, p. 570-584 ; Weber, *Der Brief an den Philemon*, Leipzig, 1896 ; C. Roth, *Onesimus, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1897, p. 1-13 ; Schumann, *Paulus an Philemon*, Leipzig, 1908 ; Scott, *The Epistel fo Philemon, Expos.*, 1911, p. 328-338 ; Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus*, Dusseldorf, 1921.

2. (page 392). Ou Colasses, suivant la forme qui prévaut chez les écrivains byzantins et qui se trouve dans certains manuscrits du Nouveau Testament (A. B*. K. L.) et deux fois dans le titre des pages dans le ms. ℵ. La forme Colasses

par un tremblement de terre en 61 ; elle se releva de ses ruines, mais ne tarda pas à péricliter.

Paul avait passé en Phrygie au début de son second et de son troisième voyages missionnaires (*Actes*, 16,6 ; 19,1), mais il n'était pas venu dans la région de Laodicée (*Col.*, 2,1). L'Eglise de Colosses, composée en majorité de païens de naissance (*Col.*, 1,27 ; 2,11.13), avait été fondée par Epaphras[1] (1,7 ; 4,12), un Colossien d'origine qui était sans doute entré en contact avec Paul à Ephèse[2].

Paul exprime la joie qu'il a éprouvée en apprenant la foi des Colossiens (1,3-5.9) en des termes qui montrent que l'épître a dû être écrite à un moment où l'Eglise n'existait pas encore depuis longtemps. Il ne vient cependant pas d'apprendre sa naissance, puisque les Colossiens ont déjà reçu des instructions relatives à une visite éventuelle de Marc (4,10).

pourrait avoir été usitée dans le dialecte local populaire. Sur Colosses, voir RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895-97, *I*, p. 208-213 ; W. J. WOODHOUSE, art. *Colosse*, *E. B.*, *I*, col, 858-860.

1. Cet Epaphras ne peut pas être identifié avec Epaphrodite, que les Philippiens avaient délégué auprès de Paul (*Phil.*, 2,25 ; 4,18).

2. Si, dans 1,7, on acceptait la leçon ὑπὲρ ἡμῶν qui est fortement attestée (ℵ*. A. B. D.), il faudrait admettre que Paul avait envoyé Epaphras prêcher l'Evangile à Colosses à sa place.

Les nouvelles qu'Epaphras avait données à Paul (1,8-9) étaient, dans l'ensemble, favorables. La foi des Colossiens avait seulement besoin d'être affermie et développée. L'attention de l'apôtre ne pouvait être spécialement retenue que par l'apparition d'une tendance hérétique par laquelle la majorité de l'Eglise risquait de se laisser entraîner.

Les relations entre Paul et les Colossiens, antérieures à l'épître que supposent les instructions relatives à Marc, ont peut-être laissé une trace dans deux passages (2,1.4) qui pourraient répondre à un reproche adressé à Paul de ne pas s'être préoccupé suffisamment des Colossiens et de ne pas encore être venu les voir[1].

Sur la situation de Paul, au moment de la composition de l'épître, nous sommes fort mal renseignés, l'apôtre s'en étant remis à Tychique, porteur de la lettre[2], du soin de donner de

1. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 328 ; MOFFATT, p. 151.

2. P. EWALD (p. 23) entend ἔπεμψα de 4,8 comme un passé réel et non comme un aoriste épistolaire. Il en conclut que Tychique a été envoyé à Colosses antérieurement à la composition de la lettre. Paul n'observe pas la règle de l'aoriste épistolaire d'une manière assez constante pour que cette interprétation puisse être regardée comme grammaticalement impossible. Il reste néanmoins que Paul, écrivant après le départ de Tychique, on ne comprendrait pas qu'il n'explique pas au moins que sa situation ne s'est pas modifiée depuis le départ de son envoyé.

ses nouvelles détaillées (4,7). Nous savons seulement que Paul prisonnier (4,3.18) supporte de grandes souffrances (1,24) qu'il considère comme un combat livré en faveur des chrétiens de Colosses et de Laodicée (2,1). Dans l'épître aux Colossiens, Paul envoie une salutation particulière à Archippe qu'il exhorte à s'acquitter fidèlement de sa fonction (4,17). Nous savons, par *Philémon*, 2, qu'il devait être personnellement connu de lui. Il salue encore Nymphas, un chrétien — ou une chrétienne[1] — de Laodicée qui recevait l'Eglise dans sa maison (4,15), et ceci montre, sans même que nous fassions état des personnages seulement nommés dans le billet à Philémon, qu'il y avait entre Paul et les chrétiens de la région de Colosses d'autres relations que celles qui avaient été établies par l'intermédiaire d'Epaphras.

Au moment où Paul écrit aux Colossiens, il a autour de lui, en dehors de Timothée, nommé comme co-auteur de la lettre (1,1), quelques frères de la part desquels il salue, Aristarque (4,10), son « compagnon de chaînes[2] », Macédonien de Thessalonique, qui avait été avec lui à

1. Si on adopte la leçon τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν donnée par B. 6, 424, 1739 syr.^{hp}.

2. Sur la portée de cette expression, voir plus loin, p. 398 s.

Ephèse (*Actes*, 19,29) et dont la présence est encore mentionnée au moment du départ de l'apôtre pour Jérusalem et pour Rome (*Actes*, 20,4 ; 27,2), Démas (4,14) dont *II Tim.*, 4,10 dit qu'il a abandonné Paul, Jésus Justus (4,11), un collaborateur juif de Paul qui n'est pas connu par ailleurs, Luc (4,14), Marc (4,10), Onésime, l'esclave fugitif de Philémon (4,9), Tychique (4,7)[1], un Asiate qui avait accompagné Paul à son départ de Corinthe (*Actes*, 20,4). *II Tim.*, 4,12 parle de son envoi à Ephèse, et *Tite*, 3,12 de l'éventualité de son envoi en Crète pour remplacer Tite.

2. *Le billet à Philémon*

La situation qui apparaît dans le billet à Philémon présente des relations très étroites avec celle que révèle l'épître aux Colossiens. Paul est prisonnier (1.9.10.13). Les deux lettres nomment Aristarque, Archippe, Démas, Epaphras, Luc, Marc, Onésime, Timothée. Trois personnages seulement, nommés dans l'épître aux Colossiens, ne se trouvent pas dans l'épître à

1. C'est sans doute par une imitation toute mécanique de ce passage que, dans *Eph.*, 6, 21, Tychique est donné comme envoyé à Ephèse.

Philémon. Ce sont Jésus, surnommé Justus[1], Nymphas et Tychique. Il suffit d'admettre que Philémon ne les connaissait pas pour comprendre que Paul ne le salue pas en leurs noms. D'autre part, ni Philémon lui-même, ni Apphia, probablement sa femme, n'étaient nommés dans l'épître aux Colossiens. Si les deux lettres ont été écrites ensemble, on comprend que Paul n'ait pas éprouvé le besoin d'introduire dans la lettre à l'Eglise une salutation pour un personnage à qui il écrivait en particulier.

Epaphras est appelé, dans *Phm.*, 23, « mon compagnon de chaînes ». Rien de semblable n'était indiqué dans l'épître aux Colossiens. Aristarque, au contraire, compagnon de prison de Paul, d'après *Col.*, 4,10, est nommé, sans aucune indication particulière, dans le billet à Philémon. Le fait que, d'après *Actes*, 27,2, Aristarque avait volontairement suivi Paul prison-

1. Amling (*Eine Konjektur im Philemonbrief*, Z. N. T. W., X, 1909, p. 261-262) propose de lire, aux *versets* 23-24, ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ, Ἰησοῦς, Μάρκος, au lieu de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Μάρκος, ou de supposer qu'il y avait primitivement ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Ἰησοῦς et que le second mot soit tombé par suite d'une erreur qui l'aurait fait prendre pour une dittographie. La conjecture est ingénieuse, mais nous paraît se heurter au fait qu'il est peu vraisemblable que le nom de Jésus ait pu être employé ici sans le nom complémentaire de Justus.

nier de Césarée à Rome invite peut-être à ne pas prendre à la lettre le terme de συναιχμάλωτος, mais à l'entendre dans le sens d'une association volontaire à la captivité de l'apôtre. Paul pourrait ainsi avoir tantôt donné, tantôt négligé de donner ce titre d'honneur à ceux de ses collaborateurs qui se trouvaient auprès de lui.

Tandis que l'épître aux Colossiens ne dit rien des perspectives d'avenir de l'apôtre que, sans doute, Tychique est chargé de faire connaître aux Colossiens, l'épître à Philémon (22) indique que l'apôtre prévoit une libération prochaine qui lui permettra de venir à Colosses.

Le motif de la lettre est bien connu. Onésime, l'esclave de Philémon, s'est enfui, sans doute après avoir volé son maître (18). Réfugié auprès de Paul, ou ayant été mis fortuitement en rapport avec lui[1], il s'est converti (10). Paul a d'abord pensé à le garder auprès de lui pour qu'il le serve à la place de son maître. Puis, pour ne pas paraître imposer à Philémon un acte de générosité, il lui renvoie Onésime en intercédant pour lui et en s'engageant personnellement à

1. On ne peut décider si c'est par hasard qu'Onésime est entré en relations avec Paul, s'il a été conduit auprès de lui par Epaphras, ou encore si c'est, connaissant l'affection et le respect de son maître pour Paul, qu'il a eu l'idée de recourir à lui pour rentrer en grâce.

réparer le dommage qu'il pourrait avoir causé.

Philémon était certainement un Colossien, puisque Onésime en est un (*Col.*, 4,9) et que l'habitude était de désigner les esclaves par la patrie de leurs maîtres. Comme, au *verset* 8, Paul rappelle une dette que Philémon a envers lui, on est en droit de penser que l'apôtre l'avait converti, peut-être à Ephèse. Rien n'indique que Philémon ait eu quelque part à la fondation de l'Eglise de Colosses, en tout cas, il en fait partie et son fils Archippe y exerce un ministère (*Col.*, 4,17)[1].

Les deux épîtres aux Colossiens et à Philémon révèlent donc une situation identique, elles ne la révèlent cependant pas avec une précision suffisante pour que nous puissions, dès l'abord, reconnaître à quelle époque de la vie de Paul elle se place.

1. Il n'est pas surprenant qu'il ne soit pas fait allusion à ce ministère dans Philémon qui est une lettre toute privée dans laquelle Archippe n'est nommé qu'incidemment, à cause des liens qui l'unissent à Philémon. On n'en saurait donc conclure que le billet à Philémon est antérieur à la lettre aux Colossiens. Il faut, d'ailleurs, remarquer que, tandis que Philémon est qualifié par le terme vague de συνεργός, Archippe reçoit la qualification plus précise de συνστρατιώτης qui fait penser à une association plus étroite à l'œuvre de Paul, donc à un véritable ministère.

II. — Analyse de l'épître aux Colossiens

L'épître s'ouvre par une salutation (1,1-2) suivie d'une entrée en matière dans laquelle se trouve une longue digression christologique (1,3-23) et d'un développement sur les souffrances de l'apôtre qui sont utiles à des communautés qu'il ne connaît même pas de visage (1,24-2,5). Puis vient une exhortation à vivre dans le Christ sans se préoccuper des êtres spirituels (2,6-23). Un développement parénétique indique quel renouvellement moral entraîne la foi chrétienne (3,1-4,6) et l'épître se termine par des renseignements et des salutations (4,7-18).

Dans la salutation (1,1-2), de forme très simple, Timothée est nommé comme co-auteur à côté de Paul. Celui-ci prend le titre d'apôtre et justifie son apostolat par la volonté de Dieu, toutefois sans donner à cette affirmation aucune pointe polémique.

L'entrée en matière (1,3-23) est formée d'une action de grâces pour la conversion des Colossiens (1,3-8) et d'une prière pour la continuation de leur développement (1,9-14.21-23). C'est dans cette prière que se trouve la digression christologique (1,15-20). Paul rend grâces à Dieu pour la foi des Colossiens et pour leur

amour fraternel, dont le motif est l'espérance du salut qui leur est réservé dans le ciel (1,3-5[a]). Les Colossiens possèdent cette espérance depuis le jour où ils ont cru à l'Évangile qui leur a été prêché par Epaphras. C'est par lui que Paul a appris l'état florissant de la communauté (1,5[b]-8).

Paul demande à Dieu que les Colossiens connaissent toujours mieux la volonté divine et qu'ainsi se développe leur sagesse, que leur conduite soit digne du Seigneur, et que, fortifiés par la force divine, ils acquièrent la patience et la joie, et rendent grâce à Dieu qui les a arrachés à la puissance des ténèbres pour les transporter dans le royaume de son Fils, en qui nous avons la rédemption et le pardon des péchés (1,9-14).

A cette mention du Christ se rattache tout un développement incident. Le Christ est l'image de Dieu, le premier-né de toutes les créatures, l'organe de la création du monde et des êtres célestes. Il est antérieur à tout et tout a été créé par lui (1,15-17). Son rôle n'est pas seulement cosmologique, mais encore sotériologique. Il est la tête du corps de l'Eglise, le chef, le premier-né d'entre les morts. En tout cela, il a la première place, car Dieu a voulu qu'en lui habitât la plénitude de la divinité et qu'il fît la paix

pour tout ce qui est sur la terre et dans les cieux (1,18-20).

Après cette digression, Paul revient aux Colossiens. Leurs œuvres mauvaises les faisaient ennemis de Dieu, la mort du Christ les a réconciliés et les a rendus saints et irréprochables (1,21-22). Ils doivent rester inébranlables et ne pas abandonner l'Evangile qui doit être prêché à toute créature et dont Paul a été établi ministre (1,23).

Ici se place un petit développement personnel. Paul se réjouit de souffrir parce qu'il achève ce qui manque aux souffrances du Christ, c'est-à-dire à celles qu'il doit supporter en sa qualité d'apôtre[1] pour le service de l'Eglise qui est le

1. Le passage pourrait, à la rigueur, être entendu dans ce sens que les souffrances de l'apôtre continuent celles du Christ et les complètent, ce qui amènerait à leur attribuer une valeur rédemptrice. La grammaire autorise cette interprétation qui est, par exemple, celle que donne JÜLICHER (*Einl.*, p. 119). Mais, si l'on considère que l'efficacité de la mort du Christ, d'après Paul, tient à ce que c'est celle d'un être qui est personnellement pur de tout péché, on voit qu'aucune assimilation n'est possible entre les souffrances du Christ et celles de l'apôtre. D'ailleurs, ce qui sauve, d'après la doctrine paulinienne, ce ne sont pas les souffrances du Christ, c'est sa mort. Il vaut donc mieux admettre, avec DIBELIUS (*Geisterwelt*, p. 145, n. 2 ; *Comm.*, p. 75) et d'autres (cf. TOUSSAINT, p. 114), qu'il s'agit des souffrances supportées en communion avec le Christ et à son service. Une idée analogue est indiquée par le passage *Gal.*, 6,17.

corps du Christ. Il accomplit ainsi le ministère qui lui a été confié pour porter la parole de Dieu parmi les païens (1,24-25). Il s'agit d'un mystère caché depuis les éternités et les générations et maintenant révélé à ceux à qui Dieu a voulu faire connaître la richesse glorieuse de ce mystère qui est Christ en vous, espérance de gloire (1,26-27). Paul prêche le Christ à tous les hommes afin de les lui présenter parfaits, aussi peut-il travailler avec la puissance du Christ (1,28-29). Que les Colossiens sachent quelle lutte il soutient pour eux et pour les chrétiens de Laodicée, pour eux dont il ne connaît pas le visage. Qu'ils soient affermis et enrichis dans la connaissance du mystère de Dieu qui est Christ (2,1-2). Ici se place une seconde digression christologique. En Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (2,3). Paul rappelle cela pour que personne ne se laisse séduire par des habiletés de paroles. Matériellement absent de Colosses, il y est présent d'esprit et se réjouit du bon ordre qui règne dans l'Eglise et de la fermeté de la foi des fidèles (2,4-5).

Paul les exhorte, c'est la recommandation centrale de l'épître, à rester solidement enracinés dans le Christ suivant l'enseignement qu'ils ont reçu (2,6-7). Ils ne doivent pas se laisser séduire par une vaine philosophie inspi-

rée par les traditions des hommes et par les éléments[1] et non par le Christ. En Christ en effet — et non point dans les éléments — habite corporellement toute la plénitude de la divinité (2,8-9). Il est donc superflu — ceci n'est que sous-entendu — de la chercher ailleurs. Le Christ est la tête de toute autorité et de toute puissance. En lui les chrétiens ont été circoncis d'une circoncision spirituelle qui est le dépouillement de la chair opéré par le baptême grâce auquel ils ont été ensevelis avec le Christ et sont ressuscités avec lui par la foi en la puissance du Dieu qui a ressuscité Jésus (2,10-12). Les Colossiens, eux aussi, étaient morts par leurs péchés et leur incirconcision. Dieu leur a rendu la vie en leur pardonnant leurs péchés, il a détruit le document[2] qui était contre nous ; il a dépouillé les puissances et les dominations et triomphé d'elles (2,13-15). Les fidèles ne doivent donc pas se laisser juger, c'est-à-dire condam-

1. Sur les « éléments », voir p. 155 s.

2. Ce document est certainement la Loi juive qui entraîne la condamnation du pécheur et dont la mort du Christ marque l'abrogation. Il y a ici une image qu'il ne faut pas trop presser pour admettre, avec DEISSMANN (*L. v. O.*, p. 250), que Paul pense à un usage d'annulation de reconnaissance de dettes par perforation, usage qui n'est d'ailleurs que conjecturé, ou pour supposer, avec DIBELIUS (p. 81), que l'image pourrait avoir été suggérée à Paul par le *titulus* de la croix.

ner pour des questions de nourriture, de boisson ou de fêtes, car tout cela n'est que l'ombre, alors que la réalité est du Christ, c'est-à-dire fait partie du monde qui lui appartient (2,16-17). On ne doit donc pas se laisser condamner par les partisans du culte des anges, par ceux qui pratiquent l'humilité[1] ou spéculent sur des visions[2], mais sont en réalité absorbés par leurs pensées charnelles et ne se tiennent pas ferme-

1. Ce terme et ceux qui suivent paraissent empruntés à la langue des cultes colossiens.

2. Dans 2,18, ℵ*. A. B. D*. 33*.314.424$^{corr.}$ etc. ont ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων ; ℵ^{c}. C. D^{bc}. K. L. etc. ont ἃ μὴ ἑόρακεν. La première leçon, mieux attestée, doit être préférée. L'autre a son origine dans la réflexion faite par quelque copiste que les hérétiques colossiens n'avaient pas, en réalité, contemplé ce qu'ils se vantaient d'avoir vu. Dibelius (p. 83), s'appuyant sur le fait que le verbe ἐμβατεύειν est employé dans des inscriptions de 132 après J. C., à propos de l'initiation aux mystères d'Apollon de Klaros (Dittenberger, *Syll.*, *II*, 530-31), pense que ce mot appartient à la langue cultuelle et désigne l'initiation du myste, soit par une vision, soit par une représentation. Cette interprétation, au moins fort plausible, rend superflue l'ingénieuse conjecture proposée par Westcott et Hort (*N. T.*, *II*, *Appendix*, p. 127) qui, reprenant une suggestion de Alexandre More, de Courcelle et de C. Taylor, proposent, par une coupe différente accompagnée de la suppression d'une seule lettre (ΑΕΡΑΚΕΝΕΜΒΑΤΕΥΩΝ au lieu de ΑΕΟΡΑΚΕΝΕΜΒΑΤΕΥΩΝ), de lire ἀέρα κενεμβατεύων et d'entendre : « s'avançant en l'air dans le vide ». Bien que reconnue très ingénieuse, cette conjecture est écartée comme superflue par la quasi-unanimité des exégètes.

ment attachés à la tête, c'est-à-dire au Christ, de qui le corps tire son accroissement selon Dieu (2,18-19). Ceux qui sont morts avec le Christ ont rompu avec les éléments du monde, ils ne peuvent plus formuler de prescriptions comme s'ils y vivaient encore. Les commandements auxquels il est fait allusion ne sont que des prescriptions humaines qui tuent ceux qui les pratiquent. Malgré leurs prétentions à la sagesse et au mépris du corps, ils ne servent qu'à la satisfaction de la chair (2,20-23).

Après avoir exposé les conséquences dogmatiques de la rédemption, Paul indique quelles en sont les conséquences morales (3,1-4,6). Celui qui est ressuscité avec le Christ doit chercher les choses d'en haut, car sa vie est cachée avec le Christ en Dieu et est destinée à être manifestée avec lui (3,1-4).

Les fidèles doivent fuir les péchés et les convoitises terrestres et renoncer au mensonge puisqu'ils ont dépouillé le vieil homme et revêtu le nouveau qui se renouvelle à l'image de son créateur (3,5-10). Il n'y a plus de différences individuelles entre les hommes, mais Christ est tout en tous (3,11). Les chrétiens sont exhortés à la miséricorde, à l'humilité, à la douceur, au support mutuel, à la charité. La paix de Dieu doit régner dans les cœurs, il faut être recon-

naissants. La parole du Christ doit habiter dans les fidèles et se manifester par la sagesse, par des hymnes et des chants spirituels. Tout doit être fait au nom du Seigneur Jésus-Christ (3,12-17). Puis viennent des conseils aux femmes et aux maris, aux enfants et aux parents, aux esclaves et aux maîtres (3,18-4,1) et une exhortation à la prière, spécialement à la prière pour l'apôtre, afin qu'il puisse prêcher l'Evangile pour lequel il est emprisonné (4,2-4). Un dernier conseil a trait aux relations avec les gens du dehors. Il faut se conduire avec sagesse à leur égard et user d'une parole toujours pleine de sel (4,5-6). Les derniers versets de l'épître contiennent une série de notes finales et de salutations (4,7-15), puis vient une instruction pratique : quand l'épître aura été lue, il faut avoir soin qu'elle soit aussi lue à Laodicée ; il faudra, d'autre part, lire, à Colosses, la lettre qui viendra de Laodicée (4,16)[1]. Archippe est encore exhorté à s'acquitter avec soin du ministère qui lui a été confié (4,17) et la lettre se termine par une salutation de la main de Paul (4,18).

Plusieurs critiques ont proposé de distinguer, dans l'épître aux Colossiens, entre un fond pau-

1. Le problème de la lettre qui viendra de Laodicée sera repris plus loin, à propos de l'épître aux Ephésiens. Voir, p. 439 s.

linien et des surcharges postérieures[1]. Deux considérations différentes peuvent conduire à envisager une hypothèse de cet ordre. La première est que divers passages contiennent des idées que l'on a jugé difficile d'attribuer à Paul. La seconde est qu'à diverses reprises le développement de la pensée est interrompu par des digressions qui contiennent précisément ces idées dont l'origine paulinienne a été suspectée.

Nous n'examinerons la question des interpolations qu'à propos du seul passage où il nous semble qu'elle puisse être sérieusement envisagée. Nous voulons parler de la grande digression christologique de 1,15-20. Paul n'écrivait pas suivant un plan rigide et se laissait d'autant plus facilement aller à des digressions que ses lettres, dictées et non écrites, avaient l'allure du discours. Il y a ainsi chez lui des sauts, des suspensions, des retours en arrière de la pensée. Pour établir qu'il y a interpolation, c'est-à-dire introduction dans un texte paulinien d'un élément secondaire, il faut, — comme c'est le cas, par exemple, pour le fragment *II Cor.*, 6,14-7,1 — que ce qui suit le passage suspect soit, tant au point de vue du fond qu'à celui de la forme,

1. Weisse (1867), Hitzig (1870), Holtzmann (1872), Soltau (1905).

la suite exacte de ce qui précède. Il faut, en d'autres termes, que l'élimination du morceau suspect laisse un texte homogène et cohérent. Ce n'est pas le cas pour le morceau 1,15-20. Ces versets interrompent un développement sur ce que le Christ est pour les Colossiens ; mais, dans ce qui précède la digression, il est question des chrétiens à la première personne, alors que c'est la seconde qui est employée à partir du *verset* 21. C'est donc Paul lui-même qui a interrompu son développement entre 1,14 et 1,21 pour introduire la digression de 1,15-20[1].

III. — Analyse du billet a Philémon

La lettre à Philémon est un billet tout intime, écrit sans prétention, mais plein de cœur et de finesse. Paul traite une question matérielle, mais il sait la transposer sur le terrain spirituel. Le ton est un mélange très particulier de prière et d'autorité.

Le billet s'ouvre par une salutation dans laquelle Paul prisonnier — il ne prend pas

1. Pour examiner tous les passages dans lesquels on a cru reconnaître des interpolations, il faudrait donner tout un commentaire de l'épître, ce que nous ne pouvons entreprendre ici. Pour le caractère paulinien des idées contenues dans la digression, voir plus loin, p. 418 s.

d'autre titre — et Timothée saluent Philémon, qualifié de bien-aimé et de collaborateur, Apphia, la sœur, Archippe, le compagnon de luttes[1], et l'Eglise qui s'assemble dans leur maison (1-3). La lettre, pourtant, ne s'adresse qu'au seul Philémon.

Après la salutation, Paul loue Dieu de la foi et de la charité de Philémon (4-6). L'apôtre a, en particulier, éprouvé un grand réconfort en apprenant comment Philémon a secouru les saints (7)[2]. Ce souvenir précise ce qui a été dit dans les versets précédents et prépare la requête qui va suivre. L'apôtre pourrait prescrire à Philémon ce qu'il convient de faire concernant Onésime (8) ; il préfère, lui qui est un vieillard et qui est prisonnier, le prier et l'implorer en faveur de son fils Onésime, engendré dans les chaînes, c'est-à-dire converti pendant sa captivité (9-10). Autrefois, Onésime était à charge à son maître, maintenant il méritera son nom[3] et lui sera utile. Paul le renvoie à Philémon, c'est

1. On admet généralement qu'Apphia et Archippe doivent être la femme et le fils de Philémon.

2. Il est vain de chercher à deviner en quelles circonstances Philémon avait eu l'occasion de rendre service aux saints, c'est-à-dire, vraisemblablement, à la communauté de Colosses.

3. Onésime signifie « l'utile ».

son propre enfant qu'il lui envoie (11-12)[1]. Il avait bien songé à le garder auprès de lui pour qu'il le serve à la place de Philémon, mais il n'a pas voulu paraître imposer un bienfait (13-14). Après avoir ainsi discrètement indiqué qu'il aurait pu agir de sa propre autorité, Paul répète sa prière. Philémon a été, pour un temps, privé d'Onésime, mais c'est pour le retrouver pour l'éternité, non pas comme un esclave, mais comme un frère (15-16). Au nom des liens qu'il y a entre eux, Paul demande à Philémon de l'accueillir. Il s'engage, en des termes qui s'inspirent de formules juridiques, à réparer personnellement le dommage qu'Onésime pourrait avoir causé (17-20). Il a l'assurance que Philémon fera au delà de ce qui lui est demandé. Il le prie de lui préparer un logement, car il espère être bientôt rendu aux prières des Colossiens (21-22). La lettre se termine par des salutations d'Epaphras, de Marc, d'Aristarque et de Luc (23-34) et par une doxologie (25).

1. Littéralement : « ses propres entrailles ».

IV. — Authenticité de l'épître aux Colossiens

1. *Critique externe et histoire de la critique*

On ne trouve, avant Marcion, aucun texte dans lequel on puisse reconnaître une réminiscence précise et certaine de l'épître aux Colossiens. Les quelques passages de Barnabas, d'Ignace ou d'Hermas qui présentent quelques affinités avec le texte de l'épître[1], prouvent seulement que les idées christologiques qu'elle exprime se sont maintenues dans la tradition de l'Eglise. Marcion, Irénée, Tertullien et le canon de Muratori attestent l'existence de l'épître aux Colossiens et sa réception comme lettre de Paul. Si le témoignage de la critique externe ne fournit ainsi aucune preuve décisive de l'authenticité de l'épître, on ne peut, d'autre part, considérer qu'il constitue une preuve ou même une présomption d'inauthenticité.

Nous avons vu plus haut[2] comment, après avoir été rejetée à la fin du XVIII^e siècle, l'épître

1. Barnabas, 12,7, cf. *Col.*, 1.11 s. Ignace, *Smyrn.*, 1,2, cf. *Col.*, 2,14; *Trall.*, 5,2, cf. *Col.*, 1,16. Hermas, *Vis.*, *II*, 2,8, cf. *Col.*, 3,4.

2. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 17 s.

aux Colossiens a été systématiquement déclarée inauthentique par l'école de Tübingue et comment, depuis 1870 environ, un mouvement de réaction s'est produit en sa faveur qui a abouti à faire considérer l'épître tantôt comme le remaniement d'une épître authentique (HITZIG, HOLTZMANN, von SODEN, SOLTAU), tantôt comme écrite, au nom de Paul, par un de ses collaborateurs, Timothée, par exemple (H. EWALD, SCOTT), tantôt enfin comme pleinement authentique (REUSS, RENAN, B. WEISS, SABATIER, OLTRAMARE, DIBELIUS).

2. *Les hérésies combattues*[1]

L'école de Tübingue considérait l'épître aux Colossiens comme inauthentique parce qu'elle la croyait dirigée contre les systèmes gnostiques du second siècle. Cet argument ne peut plus être retenu ; toutes les tentatives pour identifier les hérésies colossiennes à quelque système connu sont vouées à un échec certain parce qu'elles ne peuvent faire état que de traits généraux qui sont communs à toute une série de systèmes du

1. STEINMANN, *Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief ? Strassburger Diozesanblatt*, 1906, p. 105-108 ; WILLIAMS, *The Cult of the Angels at Colossae, Journ. of th. St., X*, 1909, p. 413-439.

temps[1]. Les hérésies colossiennes ne peuvent être définies avec précision d'abord parce que Paul lui-même ne les connaît que par le rapport de Tychique, rapport qui a dû porter principalement sur ce qui exerçait directement une influence sur la vie de l'Eglise[2], ensuite parce que Paul se borne à faire aux hérésies des allusions que nous pouvons appeler négatives en ce sens qu'elles se bornent à mettre les fidèles en garde contre elles. C'est seulement d'une manière indirecte que l'épître fournit quelques indications sur le contenu des doctrines professées à Colosses.

Le mouvement hérétique ne paraît pas avoir eu de pointe polémique dirigée personnellement contre Paul[3]. Il semble devoir être mis en relation avec l'activité d'un individu. Zahn[4], en effet, a observé que, tandis que, dans l'épître aux Galates (1,7 ; 4,17 ; 5,12 ; 6,12) et dans la seconde aux Corinthiens (2,17 ; 3,1), Paul parle au pluriel des personnages qu'il combat, il se sert du singulier dans l'épître aux Colossiens (2,8.16.18).

L'hérésie colossienne paraît avoir visé non à

1. Jülicher, *Einl.*, p. 118 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 340 ; Dibelius, *Geisterw.*, p. 151.

2. Dibelius, *Geisterw.*, p. 152.

3. Jülicher, *Einl.*, p. 116.

4. Zahn, *Einl.*, *I*, p. 340.

remplacer mais à compléter l'Evangile[1]. Paul et ses collaborateurs prêchaient avant tout la mort du Christ, par laquelle l'homme réconcilié avec Dieu n'a plus à redouter les conséquences du péché. Sans doute, l'Evangile paulinien faisait aussi place aux idées de la préexistence du Christ, de sa glorification, de son triomphe à la fin des temps. Il mettait cependant avant tout l'accent sur la doctrine sotériologique dont la portée était plus immédiate. Les hérétiques colossiens ne paraissent pas avoir contesté la vérité de cet enseignement, mais ils voulaient le compléter par des instructions relatives aux anges, aux esprits célestes et au culte qui leur était dû. Ils croyaient ainsi apporter aux Colossiens une sagesse supérieure et c'est à cette prétention que Paul répond quand il affirme que l'Evangile est une sagesse parfaite et qu'il exprime le souhait que les Colossiens fassent des progrès dans la connaissance de cette vérité (1,9 ; 2,2-3, etc.).

Les hérétiques de Colosses se préoccupaient des anges et des esprits célestes. Cela résulte de l'insistance avec laquelle Paul affirme la supériorité absolue du Christ sur eux et aussi de la

1. JÜLICHER, *Einl.*, p. 117.

polémique contre le culte des éléments (2,8) conçus comme des puissances personnelles.

Au culte des anges était associée la ταπεινοφροσύνη (2,18.23). Ce mot qui doit être un terme technique de la langue des hérétiques, se rapporte à tout autre chose qu'à la vertu chrétienne que Paul désigne par le même mot[1]. Il semble caractériser l'attitude de ceux qui, sous prétexte d'humilité, enseignaient qu'il ne fallait s'adresser à Dieu que par l'intermédiaire des anges. Quand Paul, caractérisant la piété de ses adversaires, dit qu'elle est selon des traditions humaines (2,8.22), ou qu'elle est suggérée par la chair (2,18), ou qu'elle est une ἐθελοθρησκία, c'est-à-dire une piété qui n'a pas d'autre norme qu'elle-même (2,23), ou encore qu'elle conduit à la φθορά, c'est-à-dire qu'elle est incapable de sauver ceux qui s'y livrent (2,22), il y a là plutôt une appréciation qu'une caractéristique. Mais du passage obscur 2,18, quel que soit son sens[2], on peut conclure au caractère spéculatif de l'hérésie, comme de 2,11.16.21, on peut conclure qu'elle se manifestait par des prescriptions ascétiques et rituelles.

L'hérésie colossienne paraît avoir été une

1. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 332.
2. Voir, p. 406, n. 2.

gnose syncrétiste où se combinaient des éléments juifs et des éléments païens[1]. Il est possible, comme on l'a supposé, qu'elle ait subi des influences esséniennes, alexandrines, ébionites, mithriaques et néopythagoriciennes, mais nous sommes hors d'état de lui assigner une place précise dans l'histoire religieuse du premier siècle.

3. *La théologie, spécialement la christologie de l'épître*

Les particularités que présentent la théologie et spécialement la christologie de l'épître aux Colossiens ne sont pas, contrairement à ce que pensaient Baur et ses disciples, incompatibles avec l'origine paulinienne de l'épître et s'expliquent par l'influence de la polémique contre l'hérésie colossienne. Cette polémique s'attache à montrer que l'on cherche vainement dans le culte des anges et la spéculation gnostique ce qui est pleinement réalisé dans la personne du Christ. Par là, Paul est amené à développer un aspect de sa conception christologique qui n'est pas mis aussi nettement en lumière dans les autres épîtres.

Répondant d'abord au besoin de sagesse qui

1. Toussaint, p. 72.131.

se manifestait parmi les hérétiques colossiens, Paul déclare que l'Evangile est le mystère de Dieu, c'est-à-dire la souveraine vérité cachée depuis des siècles et révélée aux élus à qui Dieu a voulu en faire connaître la richesse et la gloire. Le contenu de ce mystère, c'est l'union mystique avec le Christ des païens qui paraissaient exclus de l'alliance divine (1,26). En Christ sont contenus tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (2,2-3), en sorte qu'il n'y a pas à chercher en dehors de lui une autre source de sagesse.

Envisagé dans sa personne, le Christ est antérieur à tous les êtres (1,17). Il est le premier-né de toute la création, l'image de Dieu (1,15), le premier-né d'entre les morts, le chef de l'Eglise (1,18). Il est supérieur à tous les êtres spirituels (2,11-12). En lui habite réellement toute la plénitude de la divinité (1,19 ; 2,9). Ces dernières déterminations paraissent se rapporter au Christ glorifié. La conséquence de son œuvre est, en effet, d'accentuer la place prééminente qui lui revient, de le faire ἐν πᾶσιν πρωτεύων (1,18).

L'œuvre du Christ est à la fois créatrice et rédemptrice. Tout a été fait par lui et pour lui (1,16)[1]. Tout repose sur lui (1,17). Il est, à la fois,

1. Peut-être faut-il entendre « à son modèle » ; cf. DIBELIUS, p. 70 s.

le premier-né et l'organe de la création, et l'âme du monde et, par là, supérieur aux esprits et aux puissances célestes.

C'est par sa mort que le Christ a réconcilié les hommes avec Dieu, annulé le document, c'est-à-dire la Loi qui pesait sur eux, et ouvert aux païens l'accès à l'alliance divine qui les rend membres du corps dont le Christ est la tête. Sur tous ces points, la christologie de l'épître aux Colossiens ne se distingue pas de celle des autres épîtres ou ne s'en distingue que par l'expression, ce qui n'a rien de surprenant, Paul se servant, pour exprimer ses idées, d'une série de formules qui en sont des traductions plus ou moins approchées. Mais Paul développe encore un autre ordre d'idées. L'œuvre du Christ a plus qu'une portée humaine, elle restaure l'ordre dans le cosmos et rétablit la paix entre Dieu et les êtres célestes. Paul ne dit pas comment ce résultat est atteint ; il parle seulement du sang de sa croix par lequel le Christ a tout réconcilié et rétabli la paix, tant pour les êtres célestes que pour les êtres terrestres (1,20).

Il est manifeste que le développement particulier de la christologie paulinienne que nous trouvons dans l'épître aux Colossiens est déterminé, dans la forme, par le désir de répondre aux préoccupations des lecteurs ; mais nous ne

croyons pas que ce désir ait déterminé, comme le pensait Sabatier[1], un développement et un enrichissement de la pensée paulinienne. Les idées que Paul est amené à mettre en relief ne sont pas aussi nettement exprimées dans les autres épîtres, elles constituent cependant le substratum de la pensée qui y est exposée[2]. L'idée du « mystère de Dieu », par exemple, n'est-elle pas sous-entendue dans l'affirmation de *I Cor.*, 2,6, que l'Evangile est σοφία ἐν μυστηρίῳ? Si Paul indique cette idée sans la développer, c'est parce que les Corinthiens ne sont pas arrivés au degré de développement qui rendrait cette sagesse accessible pour eux. L'idée du Christ image de Dieu se trouve textuellement dans *II Cor.*, 4,4. Dans le même passage, est affirmée l'idée de l'hostilité des puissances du monde contre le Christ. Cette idée revient dans *I Cor.*, 2,8, avec cette indication précise que les princes de ce monde n'ont pas connu la sagesse de Dieu et son plan concernant la rédemption[3]. Le rôle cosmique du Christ ressort de la formule de *I Cor.*, 8,6, Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι'

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], Paris, 1896, p. 244-261.

2. Cf. Dibelius, *Geisterw.*, p. 148 s.; Jülicher, *Einl.*, p. 118 s.

3. Sur le sens de *I Cor.*, 2,8, voir Maurice Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire* ? p. 121 s.

αὐτοῦ. L'idée de la subordination de tous les êtres au Christ est directement affirmée dans *Phil.*, 2,10 et résulte aussi du tableau des choses finales tracé dans *I Cor.*, 15. Le fait que la rédemption n'intéresse pas seulement l'humanité, mais le cosmos tout entier, ressort avec évidence de *Rom.*, 8,18 s.

Les indications de cet ordre, données incidemment dans les autres épîtres, sont groupées et mises au premier plan dans l'épître aux Colossiens. Nous avons donc, dans cette épître, un exposé de la pensée paulinienne fait à un point de vue un peu particulier, auquel l'apôtre est amené à se placer pour répondre aux préoccupations qui se sont fait jour à Colosses sous l'influence de la propagande hérétique.

4. *La langue.*

Le style de l'épître aux Colossiens est, en général, moins nerveux, plus traînant et plus embarrassé que celui des grandes épîtres. Le vocabulaire comprend un certain nombre de termes qui ne se rencontrent pas dans les autres lettres ; par contre, on n'y trouve pas certaines expressions pauliniennes caractéristiques. On explique parfois les particularités du style de l'épître aux Colossiens par le vieillissement de

l'apôtre[1]. L'explication ne peut être retenue quand on considère l'épître à Philémon, écrite au même moment et qui ne présente aucune trace de vieillissement, mais est peut-être, au point de vue du style, la meilleure des lettres de Paul, véritable chef-d'œuvre de tact et de cœur. Dibelius[2] a fait remarquer que les passages où le style est lourd et traînant sont précisément ceux où se rencontrent des idées que Paul n'avait pas l'habitude d'exposer : l'embarras pourrait donc tenir à ce que l'apôtre n'est pas rompu à l'exposé et à la discussion de ces idées comme il l'est pour celles qui font l'objet habituel de son enseignement.

En ce qui concerne le vocabulaire, nous avons déjà observé, à propos de la première épître aux Thessaloniciens[3] et de l'épître aux Galates[4], que les épîtres considérées comme incontestables ne permettent pas de déterminer les limites d'un vocabulaire dont aucun écrit paulinien authentique ne pourrait s'écarter. Le vocabulaire des quatre grandes épîtres n'est pas homogène, mais présente des variations qui ne sont pas moindres que les différences qu'il y a entre elles

1. P. Ewald, p. 49.
2. Dibelius, *Geisterw.*, p. 149.
3. *Intr.*, *IV*, 1, p. 304.
4. Voir. p. 196.

et l'épître aux Colossiens. Dans une très large mesure, d'ailleurs, les particularités du vocabulaire de l'épître aux Colossiens sont en relation directe avec le sujet traité dans l'épître. Paul emploie un certain nombre de termes qui appartiennent au langage technique des gnostiques colossiens. Il est aussi naturel que, pour exposer des idées qui ne trouvent généralement pas place dans ses épîtres, il lui faille employer un certain nombre de mots particuliers.

5. *Conclusion*

Il n'y a donc aucune objection décisive à faire valoir contre l'authenticité de l'épître aux Colossiens. Cette épître n'a, il est vrai, pas été citée de très bonne heure, mais les Pères n'ont pas eu, sans doute, les mêmes raisons de la viser que les épîtres aux Corinthiens ou aux Philippiens. Les hérésies combattues dans l'épître ne sont aucunement inconcevables au temps de Paul. Les idées exposées sont celles de l'apôtre, présentées seulement sous un angle qui les adapte à une situation particulière. La langue, enfin, est bien celle de Paul. La conclusion qui s'impose est donc éminemment favorable à l'authenticité.

V. — Authenticité du billet a Philémon

On n'aurait sans doute jamais contesté l'authenticité du billet à Philémon si les liens étroits qui l'unissent à l'épître aux Colossiens avaient permis de retenir une des épîtres en rejetant l'autre[1]. L'inauthenticité de l'épître à Philémon est un corollaire de l'inauthenticité de l'épître aux Colossiens. Inversement, on pourrait dire que l'authenticité de l'épître aux Colossiens est, au moins, confirmée par celle de l'épître à Philémon.

On a vu, dans le billet à Philémon, un roman destiné à illustrer la théorie chrétienne de l'esclavage de *Col.*, 3,22 s.[2] Mais, en réalité, on chercherait vainement une théorie dans le billet à Philémon. Weizsäcker[3] estime que le nom d'Onésime qui signifie « l'utile », est une preuve du caractère fictif du personnage. Mais le nom était fréquemment porté par des esclaves[4].

1. Hilgenfeld (*Einl.*, p. 330 s., 663) maintient cependant l'authenticité de l'épître à Philémon, tout en rejetant celle de la lettre aux Colossiens.

2. Baur, *P.*, *II*, p. 88-94 ; Pfleiderer, *Paulinism.*, p. 44 ; *Urchr.*[1], p. 683 (mais pas dans la seconde édition) ; Weizsäcker, *Ap. Z.*, p. 545.

3. Weizsäcker, *Ap. Z.*, p. 545.

4. P. Ewald (p. 28), répondant à cet argument, rapporte

On ne comprendrait pas, dans l'hypothèse de l'inauthenticité, comment un faussaire aurait pu attribuer à l'apôtre Paul une espérance de libération qui n'aurait pas été réalisée[1].

VI. — Lieu et date de la composition

Paul étant prisonnier au moment où il écrit aux Colossiens et à Philémon, la plupart des critiques placent leur composition à Césarée ou à Rome. « Ces deux villes, dit von Soden, peuvent seules entrer en ligne de compte, puisque c'est là seulement que Paul a été prisonnier »[2]. Le passage *II Cor.*, 11,23, montre que cette manière de poser le problème est, en tout cas, trop étroite, et, avant de nous prononcer entre Césarée et Rome, il faut déterminer si nos épîtres ont été composées au cours de la grande captivité césaréo-romaine ou au cours d'une captivité antérieure qui pourrait être celle que nous avons

que, dans la maison de ses parents, les meubles et les tentures étaient réparés par un tapissier du nom de Lochhass (haine des trous) dont les factures cependant n'étaient pas mythiques, et qu'il a aux pieds des bottines fabriquées par un cordonnier d'Erlangen, du nom de Fussner. On pourrait facilement multiplier les exemples de ce genre.

1. Jülicher, *Einl.*, p. 111.

2. Von Soden, p. 17.

supposée avoir été subie par Paul à Ephèse[1].

Le fait que la salutation initiale de l'épître aux Colossiens est sensiblement plus simple que celles des épîtres aux Galates ou aux Romains pourrait faire incliner vers cette hypothèse et l'on doit observer aussi que, si on l'acceptait, il serait plus facile que dans l'hypothèse de Césarée ou de Rome, de comprendre les relations de Paul prisonnier avec les Eglises de Colosses et de la région et d'expliquer qu'Onésime, s'étant enfui de chez son maître, soit venu auprès de Paul. De même, dans cette hypothèse, l'intention de Paul de venir à Colosses quand il serait délivré est facile à comprendre. Enfin, si Paul est prisonnier à Ephèse, le passage dans lequel il dit qu'il combat pour les Eglises de Colosses et de la région (2,1) prend un sens particulièrement vivant. Mais ce ne sont là ni des preuves ni même des commencements de preuves. L'hypothèse éphésienne se heurte à de graves difficultés. Comment les Eglises de Colosses et de Laodicée dont la fondation ne peut guère remonter aux tout premiers temps du séjour de Paul à Ephèse, pourraient-elles, au moment de la captivité de Paul, c'est-à-dire sensiblement avant son départ d'Asie, être arrivées au degré de développement que suppose l'épître?

1. *Intr.*, *IV*, 1, p. 363 s.

Il ne semble pas, d'autre part, que Luc ait été auprès de Paul pendant son séjour en Asie[1]. En outre, ni l'épître aux Galates, ni les épîtres aux Corinthiens, ni l'épître aux Romains qui, dans l'hypothèse ephésienne, seraient postérieures à l'épître aux Colossiens, ne présentent la moindre trace des préoccupations qui dominent dans l'épître aux Colossiens. Enfin, si le caractère des questions traitées dans l'épître aux Colossiens explique, dans une certaine mesure, les particularités de style et de langue qu'elle présente, il paraît cependant bien difficile de trop rapprocher cette lettre des épîtres, à bien des égards si différentes, aux Philippiens, aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains.

Dans *Philémon*, 9, Paul se qualifie de vieillard[2]. Si on admet, comme nous l'avons fait[3], que l'apôtre était né aux environs de l'ére chrétienne, cette expression qui se rapporte à l'état de fatigue et d'usure de l'apôtre, se comprend aussi bien en 55-56 qu'en 60 ou à une date postérieure.

Les observations qui précèdent ne suffisent

1. Dibelius, p. 94.

2. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de corriger, avec Bentley, Lightfoot, Westcott et Hort (Appendix, p. 136), πρεσβύτης en πρεσβευτής et d'entendre « ambassadeur et maintenant prisonnier du Christ ».

3. *Intr.*, *IV*, 1, p. 82.

peut-être pas pour que l'hypothèse ephésienne puisse être considérée comme à écarter définitivement. Elles la rendent à tout le moins peu probable.

L'alternative Césarée ou Rome pose un problème délicat. Spitta[1] remarque que les arguments pour l'une et l'autre de ces deux hypothèses se contrebalancent assez exactement. Lui-même se prononce pour Césarée et un certain nombre de critiques font de même[2]. D'autres concluent en faveur de Rome[3]. Aucun des arguments invoqués de part et d'autre ne paraît réellement décisif[4]. Il semble assez vain de rechercher si Onésime fuyant son maître a dû se

1. Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 33.

2. Spitta, Z. *Gesch.*, *I*, p. 34 ; *Apgsch.*, p. 281 ; Reuss, *Ep. paul.*, *II*, p. 138 s. ; Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 233 ; art. *Colossiens*, *Enc.* de Lichtenberger, *III*, p. 275 ; Haupt, p. 74 s. ; Hilgenfeld, *Einl.*, p. 330 (pour l'épître à Philémon seulement, Hilgenfeld considérant l'épître aux Colossiens comme inauthentique) ; B. Weiss, *Einl.*, p. 238 s.

3. Von Soden, p. 17 ; Oltramare, *I*, p. 13-29 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 313 ; Moffatt, p. 158 s. ; P. Ewald, p. 7 ; Joh. Weiss, *Urchr.*, p. 294 s. ; Abbott, p. LIX ; Toussaint, p. 53 s.

4. Plusieurs critiques placent la composition de l'épître aux Colossiens à Césarée, uniquement pour l'éloigner le plus possible de l'épître aux Philippiens, si différente à tant d'égards (cf. Haupt, p. 74). Avec la date que nous avons adoptée pour la composition de l'épître aux Philippiens, cette considération n'est pas valable pour nous.

réfugier plutôt à Césarée ou à Rome. Le passage *Philémon*, 22, où Paul envisage l'hypothèse d'une libération, est intelligible aussi bien à Césarée qu'à Rome.

Des huit personnages mentionnés comme étant auprès de Paul au moment où il écrit aux Colossiens et à Philémon, il y en a quatre qui sont nommés dans *II Timothée*, 4,10-12, dans un fragment qui paraît provenir d'une lettre écrite par Paul de Césarée à la fin du premier été qui a suivi son arrestation, c'est-à-dire de l'an 57[1]. Il y a, dans ce fait, un argument qui nous paraît d'un grand poids en faveur de la composition de nos épîtres à Césarée, au plus tôt au cours de l'hiver qui a suivi l'arrestation, c'est-à-dire de l'hiver 57-58.

1. Voir p. 325 s.

APPENDICE I

L'ÉPÎTRE AUX EPHÉSIENS[1]

I. — L'adresse de l'épître aux Ephésiens

Il est, pour le moins, fort douteux que la mention des Ephésiens dans la salutation de l'épître qui est censée leur avoir été adressée par Paul, soit primitive. Si le texte reçu, appuyé par un

1. Outre la bibliographie indiquée à propos de l'épître aux Colossiens, on consultera H. von Soden, *Der Epheserbrief*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1887, p. 103-135, 432-498 ; Hort, *Prolegomena to the Saint Paul's Epistels to the Romans and to the Ephesians*, London, 1895 ; Krukenberg, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Gütersloh, 1903 ; Ad. Harnack, *Die Adresse des Epheserbriefs des Paulus*, *Sitzber. Berl. Akad. d. Wiss.*, 1910, p. 696-709 ; A. Souter, *The Epistel to the Ephesians not a secondary production*, *Expositor*, 1911, p. 136-411 ; *The secondary character of Ephesians*, *id.*, 1911, p. 321-328 ; Moffatt, *The problem of Ephesians*, *Expositor*, 1911, p. 193-200 ; Hitchcock, *The Epistel to the Ephesians*, *an encyclical of St. Paul.*, London, 1913. Commentaires : Kloepper, Goettingen, 1891 ; Belser, Freiburg i. B., 1908 ; Armitage Robinson, London, 1913 ; Voste, Rome, Paris, 1921. Etudes diverses : Brunet, *L'authenticité de l'épître aux Ephésiens, preuves philologiques*, Lyon, 1897 ; Meritan, *L'ecclé-*

grand nombre de manuscrits et par la totalité des versions[1], porte, dans la salutation initiale, Παῦλος... τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, les mots ἐν Ἐφέσῳ manquent dans les premières mains de ℵ et de B dans les mss. 1650[2] et 1739. Ils ont été supprimés par le correcteur du ms. 42. Origène[3] utilisait un texte sans mention de lieu et Basile[4] atteste que les mots « à Ephèse » manquaient, de son temps dans les plus anciens manuscrits. Marcion a connu l'épître comme lettre aux Laodicéens. Tertullien[5], par qui nous le savons, lui reprochait d'avoir surchargé — il ne dit pas altéré — le *titulus* de l'épître. Il le traite ironiquement de *diligentissimus explorator*, ce qui

siologie de l'épître aux Ephésiens, *R. B.*, 1898, p. 343-369 ; H. Coppieters, *Les récentes attaques contre l'authenticité de l'épître aux Ephésiens*, *R. B.*, 1912, p. 361-390.

1. On trouvera cependant, dans A. Robinson (p. 293), l'indication de doutes, d'ailleurs légers, qui seraient possibles, concernant les anciennes traductions latines et syriaques.

2. Von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts*, Leipzig, 1899, *T. U.*, *N. F.*, *II*, 4, p. 75 s.

3. D'après la Catène. Jérôme qui dit avoir utilisé le commentaire d'Origène pour celui qu'il écrivit lui-même sur l'épître aux Ephésiens, paraît avoir connu le texte sans indication de lieu ; cf. *Vall.*, *VII*, p. 545 ; Oltramare, *II*, p. 10 s.

4. Basile le Grand, *Contra Eunomium*, *II*, 19.

5. Tertullien, *Adv. Marcionem*, *V*, 11,17.

montre que Marcion devait s'autoriser de raisons historiques. Tertullien ne paraît pas attacher grande importance à la question des destinataires puisque, d'après lui, « quand l'apôtre écrit à quelques-uns, c'est à tous qu'il s'adresse[1] ». Il ne devait donc pas considérer la tradition des mots « aux Ephésiens » comme bien solide. Peut-être connaissait-il des exemplaires qui ne les contenaient pas, mais qui avaient une autre indication de lieu ou qui n'en avaient pas.

La manière dont se présente la tradition du texte ne permet pas de considérer comme vraisemblable l'omission accidentelle des mots « à Ephèse » et de contester le caractère primitif du texte de ℵ*, B*, etc.

En reprochant à Marcion d'avoir surchargé le *titulus* de l'épître, Tertullien veut-il dire que la mention « aux Laodicéens » ou « à Laodicée » a été introduite par Marcion dans le titre seulement ou aussi dans la salutation de l'épître, et substituée par lui à celle d'autres destinataires ? La première interprétation est admise par Zahn[2], la seconde est préférée par Harnack[3] et il faut

1. *Cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam. Adv. Marc., V*, 11, 17.

2. Zahn, *G. K., I*, p. 623 s. ; *Einl., I*, p. 341 ; Jülicher, p. 121.

3. Harnack, p. 701 s.

bien accorder que Marcion ayant considéré le texte des épîtres pauliniennes comme interpolé et s'étant cru en état de le restituer dans sa teneur primitive, il serait surprenant que, tenant l'épître pour adressée aux Laodicéens, il ait seulement indiqué son opinion dans un titre sans faire figurer le nom de Laodicée dans la salutation initiale.

Harnack va même plus loin et admet que Marcion a conservé le texte primitif qui aurait été τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ κ. τ. λ[1]. Avant de nous prononcer sur cette conjecture, il nous faut rechercher si la salutation est intelligible sans mention de lieu.

Le texte que donnent ℵ*, B*, etc., est incontestablement dur et obscur. Les efforts de l'exégèse pour l'expliquer n'ont guère abouti à des résultats satisfaisants. On a parfois rapproché notre passage de *Rom.*, 8,28, où se trouve la formule τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν[2], mais, dans *Eph.*, 1,1, où il y a τοῖς οὖσιν et non οὖσιν, l'article interdit de rapporter οὖσιν à ἁγίοις qui précède.

Von Soden[3] entend que la salutation de l'épître oppose les saints qui sont en même temps

1. Harnack, p. 703.
2. Von Soden, p. 105 ; Dibelius, p. 97.
3. Von Soden, p. 105.

croyants en Jésus-Christ à d'autres saints qui ne l'étaient pas, c'est-à-dire à ceux de l'ancienne alliance. Mais la désignation des chrétiens comme saints sans une détermination supplémentaire était trop courante dans le christianisme antique pour qu'une confusion avec les patriarches ait été possible.

Dibelius[1] propose, étant donnée la redondance du style de l'épître, d'admettre que les chrétiens sont désignés par trois termes : ἁγίοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὄντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ et πιστοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, les mots ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ n'étant exprimés qu'une fois. Mais la salutation n'est pas symétrique, puisque les deux premiers déterminants seuls sont précédés de l'article.

L'impossibilité où l'on est de donner une interprétation satisfaisante de la salutation telle qu'elle nous est transmise[2] a conduit divers auteurs à supposer une altération de son texte. On a pensé, par exemple, que l'épître destinée à plusieurs Eglises à la fois aurait été d'emblée copiée à plusieurs exemplaires avec, après les mots τοῖς οὖσιν, un blanc destiné à recevoir le nom de l'Eglise à laquelle chaque exemplaire serait envoyé[3]. L'hypothèse, pour ingénieuse qu'elle

1. Dibelius, p. 97.
2. Oltramare, *II*, p. 166.
3. Oltramare, *II*, p. 17,48 s. ; Robinson, p. 141.

soit, ne peut pas être retenue, car si l'épître avait été composée en vue de plusieurs Eglises à la fois, on ne comprendrait pas pourquoi ces Eglises ne seraient pas désignées collectivement, comme c'est le cas dans l'épître aux Galates[1]. On ne comprendrait pas non plus comment des exemplaires pourraient avoir été mis en circulation sans le nom de ceux à qui ils étaient destinés. Enfin cette hypothèse, comme toutes celles qui supposent qu'il y avait originairement un nom de lieu entre τοῖς οὖσιν et καὶ πιστοῖς, se heurte au fait qu'il est difficile de comprendre que les deux déterminations ἁγίοις et πιστοῖς, se rapportant aux mêmes personnages, soient séparées par un nom de lieu[2]. Diverses conjectures ont été faites[3] pour corriger le texte que l'on ne parvient pas à expliquer. Elles sont arbitraires et tournent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent.

1. Abbott, p. VII.

2. Robinson, p. 141.

3. Zahn (*Einl.*, *I*, p. 347) pense que τοῖς οὖσιν pourrait être une corruption de ἐν Ἀσίᾳ. Ladeuze (*Les destinataires de l'épître aux Ephésiens*, *R. B.*, 1902, p. 573-580) propose de lire τοῖς οὖσιν κατ' Ἶριν (L'Iris est un fleuve qui se jette dans la mer Noire), au lieu de τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. P. Ewald (*Exegetische Miszellen zu Eph.*, 1, 1, *N. k. Z.*, 1904, p. 560-568 ; *Comm.*, p. 10) propose de lire τοῖς ἀγαπητοῖς, en supposant que le groupe de lettres απη étant tombé, αγ aura été pris pour une abréviation de ἁγίοις.

On est singulièrement embarrassé pour porter un jugement définitif sur la salutation initiale de l'épître aux Ephésiens. Le texte sans mention de lieu est inintelligible et ne peut donc être tenu pour primitif. L'introduction d'un nom de lieu ne suffisant pas pour le rendre clair, l'altération doit être plus profonde. Le texte primitif pourrait avoir été τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sans indication de lieu, les conditions dans lesquelles la lettre aurait été écrite ou mise en circulation indiquant suffisamment le cercle de ceux à qui elle était destinée. Parce que, dans *Eph.*, 6,21, il était question d'un envoi de Tychique et que, dans *II Tim.*, 4,12, il était dit : « J'ai envoyé Tychique à Ephèse », on aurait considéré l'épître comme adressée aux Ephésiens, ou bien, pour y retrouver la lettre à laquelle il est fait allusion dans *Col.*, 4,16, on en aurait fait une épître aux Laodicéens. Dans les deux cas, pour assimiler plus complètement le document aux lettres de Paul, on aurait introduit dans la salutation, non sans quelque maladresse, τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ ou ἐν Λαοδικείᾳ. Plus tard encore, peut-être pour les raisons supposées par Harnack[1], on aurait sup-

1. Harnack (p. 705 s.) suppose que le nom de Laodicée a été effacé de la salutation initiale à la suite d'une déchéance

primé le nom de Laodicée de quelques-uns des exemplaires qui le contenaient, ou, si à la première étape, on n'avait inscrit que le nom de Laodicée, on lui aurait alors substitué celui d'Ephèse.

Pour justifier la conjecture qui vient d'être proposée, il faut établir que notre document n'est pas une lettre aux Ephésiens et qu'elle n'est pas non plus la lettre mentionnée dans *Col.*, 4,16.

La situation supposée par l'épître est peu concrète. A part Tychique dont l'envoi est mentionné dans 6,21 s.[1], aucun personnage n'est nommé dans l'épître aux Ephésiens. Paul qui est prisonnier (3,1 ; 4,1), n'y salue de la part d'aucun de ses collaborateurs et n'envoie de salutation individuelle à personne. L'auteur ne connaît pas directement ses lecteurs, il a seulement entendu parler de leur foi (1,15). C'est en sa qualité d'apôtre des gentils qu'il s'adresse à eux (3,7 s.). La lettre qu'il leur envoie paraît être la première communication

ou d'une défection de l'Eglise de Laodicée, à laquelle il serait fait allusion dans *Apc.*, 3,14 s.

1. En des termes identiques, à quelques nuances insignifiantes près, à ceux dans lesquels l'envoi du même personnage est mentionné dans *Col.*, 4,7 s. La comparaison avec l'épître aux Colossiens montre que l'envoi de Tychique ne suffit pas pour expliquer l'absence de toute salutation personnelle.

entre lui et eux. La situation supposée est identiquement celle qu'indique l'épître aux Colossiens. Une lettre d'un caractère aussi impersonnel ne peut pas avoir été adressée à une Eglise au sein de laquelle Paul avait exercé une activité prolongée. D'autre part, un faussaire qui l'aurait composée comme épître de Paul aux Ephésiens, n'aurait pas manqué de rappeler le séjour prolongé de l'apôtre à Ephèse. Authentique ou non, notre lettre ne peut avoir été originairement une épître aux Ephésiens.

Harnack[1] reconnaît dans notre épître la lettre qui doit venir de Laodicée dont il est question dans *Col.*, 4,16. Il ressort de *Col.*, 2,1 ; 4,13.15, que les relations étaient étroites entre les deux Eglises de Colosses et de Laodicée qui doivent avoir été fondées en même temps et avoir eu la même histoire. Si Paul a écrit aux Laodicéens, sa lettre ne peut avoir eu qu'une physionomie semblable à celle de l'épître aux Colossiens. Harnack conclut de là que notre épître aux Ephésiens est la lettre mentionnée dans *Col.*, 4,16. Comme le remarque justement Zahn[2], si la lettre que les Colossiens devaient recevoir de Laodicée avait été une lettre aux

1. Harnack, p. 397 s.
2. Zahn, *Einl.*, *I*, p. 341.

Laodicéens, on ne comprendrait pas que des salutations pour les membres de l'Eglise de Laodicée aient été insérées dans *Col.*, 4,15. Cette lettre doit donc être conçue comme une épître qui viendra de Laodicée, mais qu'il faut se représenter comme adressée à tout un groupe d'Eglises.

Notre épître aux Ephésiens serait-elle cette épître circulaire? C'est une question que nous examinerons un peu plus loin.

II. — Analyse de l'épître

En dehors de la salutation initiale (1,1-2) et de la conclusion épistolaire (6,21-24), l'épître est formée de deux développements principaux (1,3-3,21 et 4,1-6,20) entre lesquels le morceau 3,14-21, conclusion du premier, sert de transition. La première partie est l'équivalent de l'action de grâce qui suit généralement la salutation dans les épîtres pauliniennes[1]. Ce morceau qui a une portée générale, présente un

1. Elle ne manque que dans la seconde épître aux Corinthiens, où elle est remplacée par une action de grâce pour une délivrance accordée à Paul (1,3 s.), et dans l'épître aux Galates, où Paul n'a pas lieu de se féliciter des nouvelles qui lui sont parvenues et où il a hâte d'aborder ce qui fait l'objet de sa lettre.

caractère rythmé très accentué. C'est une hymne dans laquelle est célébré le salut accordé par Dieu aux païens, ce qui conduit à un exposé de la doctrine de la réconciliation des païens opérée par le Christ et à un développement sur le mystère de l'Evangile dont la prédication a été confiée à Paul.

Après une salutation très simple (1,1-2), la première partie est introduite par une louange à Dieu qui a élu et sauvé les fidèles en leur accordant une bénédiction spirituelle dans les lieux célestes[1], par le Christ (1,3). La bénédiction divine prédestine les élus à la sainteté et à la fidélité (1,4-6). Par le Christ nous obtenons la rédemption, opérée par son sang, le pardon des péchés par la grâce de Dieu manifestée dans sa sagesse (1,7-8). A l'idée de la rédemption est rattachée celle de la révélation de la volonté divine, arrêtée à l'avance pour être réalisée à la fin des temps. Son objet est de tout réunir en Christ, tant les choses terrestres que les choses célestes. En Christ, en effet, Dieu nous a prédestinés à servir à la louange de sa gloire (1,9-12). L'esprit que les croyants ont reçu est le

1. Ou parmi les êtres célestes. L'expression ἐν τοῖς ἐπουρανίοις est une des expressions favorites de l'épître aux Ephésiens.

gage de l'avenir qui leur est réservé (1,13-14)[1].

L'auteur demande à Dieu de donner à ses lecteurs la connaissance du salut. Ayant été informé de leur foi et de leur amour, il ne cesse de rendre grâce à Dieu et de demander qu'ils reçoivent l'esprit de sagesse et de révélation pour connaître leur vocation ainsi que la glorieuse richesse de l'héritage promis aux fidèles. Cet héritage, c'est le salut accordé à la fois aux Juifs et aux païens (1,15-19). Dieu a manifesté sa puissance en ressuscitant le Christ et en lui assignant une place à sa droite dans le ciel, au-dessus de tous les êtres (1,20-22). Le Christ, en effet, est à la tête de l'Eglise qui est son corps (1,23).

Par cette idée, on passe de la notion de la prééminence du Christ par rapport à tous les êtres à celle du Christ, chef de l'Eglise, et de l'Eglise, but du plan de Dieu. Il va être question, au *chapitre* 2, de l'entrée des hommes dans l'Eglise, c'est-à-dire de leur rédemption. Ceux à qui l'auteur s'adresse — des païens — étaient morts par leurs péchés. Ils vivaient suivant le prince de ce monde dont l'esprit agit parmi les rebelles (2,1-2)... La phrase ne continue pas et,

1. Le rythme du morceau 1,3-14 a été étudié par E. Lohmeyer, *Das Proömium des Epheserbriefs*, *Theologische Blätter*, 1926, c. 120-125.

à partir du *verset* 3, c'est des chrétiens d'origine juive, parmi lesquels l'auteur se place, qu'il est question. Nous aussi, dit l'auteur, nous avons vécu dans les convoitises de la chair, mais, dans sa miséricorde, Dieu nous[1] a donné la vie et nous a ressuscités par le Christ pour faire éclater la richesse de sa grâce (2,3-10).

Le développement sur la réconciliation des païens, interrompu au *chapitre* 2, est ensuite repris. Les païens incirconcis étaient autrefois séparés du Christ, étrangers aux promesses, sans espérance et sans Dieu, mais, en Christ, ceux qui étaient loin ont été rapprochés (2,11-13). L'œuvre du Christ est présentée sous un double aspect. Les Juifs et les païens ont été fondus en un seul peuple par la destruction du mur de séparation qu'établissait entre eux la Loi. D'autre part, cette humanité unifiée a été mise en paix avec Dieu et a obtenu accès auprès du Père (2,14-18). Ceux à qui l'auteur s'adresse ne sont donc plus des étrangers, ce sont des concitoyens des saints, des hommes qui habitent la maison de Dieu ; ils sont établis sur le fondement des apôtres et des prophètes, Christ étant la pierre angulaire sur laquelle les fidèles sont édifiés pour devenir une demeure de Dieu (2,19-22).

1. Nous désigne à la fois les païens et les Juifs.

L'auteur conclut cette partie de sa lettre par une doxologie : « A cause de cela, dit-il, moi, Paul, prisonnier à cause des païens,... » (3,1) (il faut sous-entendre : je rends grâce à Dieu...). La phrase est interrompue par une digression sur l'apostolat paulinien, grâce auquel les lecteurs ont connu le mystère caché aux autres générations et maintenant révélé aux saints apôtres et prophètes[1]. Ce mystère, c'est que, par l'Evangile, les païens deviennent cohéritiers de la promesse (3,2-7).

Le terme d'Evangile, employé au cours de la digression, amène un second développement incident. Par la grâce et la puissance de Dieu, et bien qu'il soit le plus petit, Paul a reçu la mission de prêcher aux païens et de leur révéler le mystère que le Dieu créateur avait caché depuis des générations et qui est maintenant révélé par l'Eglise aux puissances célestes. Paul demande (le texte ne précise pas si c'est pour lui ou pour ses lecteurs) de ne pas perdre courage à cause des souffrances qu'il supporte pour les fidèles et qui serviront à leur gloire (3,8-13).

Après cette double digression, la prière, laissée en suspens au *verset* 1, est reprise. C'est en même temps une transition qui conduit à

1. On peut entendre les saints, c'est-à-dire les apôtres et prophètes ou les saints apôtres.

l'exhortation morale de la seconde partie. L'auteur demande au Père de fortifier, par son esprit, l'homme intérieur chez ses lecteurs, afin que le Christ habite dans leurs cœurs et qu'ils puissent comprendre l'inexprimable grandeur de l'amour du Christ et être enrichis de toute la plénitude de Dieu (3,14-21).

Dans la seconde partie, l'auteur affirme d'abord l'unité de l'esprit malgré la diversité des dons. Il exhorte les fidèles à vivre dans la paix (4,1-3). Il y a unité de corps, d'esprit, d'espérance, de vocation, de foi, de baptême (4,4-6). Mais Dieu a accordé divers dons pour que diverses fonctions s'exercent en vue de l'édification du corps du Christ jusqu'à ce que le croyant ait atteint la stature parfaite du Seigneur. Elles empêchent les fidèles d'être ballottés à tout vent de doctrine et leur permettent de croître dans le Christ qui est le principe de la vie de tout le corps (4,7-16).

L'idée de la croissance en vue du Christ amène un avertissement contre la manière de vivre païenne caractérisée par l'ignorance de Dieu et l'endurcissement du cœur. Les fidèles doivent renouveler leur esprit et revêtir le nouvel homme (4,17-24).

Puis viennent une série d'avertissements concernant le mensonge, la colère, le vol, les mau-

vaises paroles, le mépris de l'inspiration, l'amertume, la colère. Il faut vivre dans l'amour, fuir l'impureté et éviter les paroles vaines (4,25-5,7). Les fidèles doivent vivre comme des enfants de lumière, être vigilants, sobres, remplis du Saint Esprit (5,8-21). L'auteur expose ensuite successivement les devoirs des femmes et des maris (5,22-33), des enfants et des parents (6,1-4), des esclaves et des maîtres (6,5-9). La partie morale se termine par une exhortation générale à se fortifier dans le Seigneur et à revêtir toutes les armes célestes pour la lutte contre les puissances démoniaques (6,10-17). Il faut prier pour tous les saints, en particulier pour Paul, afin qu'il puisse librement proclamer le mystère de Dieu (6,18-20).

La conclusion épistolaire est très brève, elle mentionne seulement l'envoi de Tychique et formule une bénédiction (6,21-24).

III. — Relations de l'épître aux Ephésiens avec d'autres livres du Nouveau Testament. Critique externe. Histoire de la critique

L'épître aux Ephésiens présente beaucoup de points de contact avec d'autres épîtres pau-

liniennes[1]. Dans l'hypothèse de l'authenticité, ils n'ont pas besoin d'explication. Ils se comprennent tout aussi aisément dans l'hypothèse inverse.

Les contacts avec la première épître de Pierre sont assez remarquables. Jean Monnier[2] en conclut que l'auteur de la première de Pierre a connu l'épître aux Ephésiens, tandis que Moffatt[3] se prononce pour la priorité de l'épître de Pierre, que Seuffert[4] attribue les deux lettres au même auteur et que von Soden[5] déclare la question de priorité insoluble. La diversité de ces opinions est significative. Si on épluche d'un peu près la liste assez copieuse des parallèles invoqués[6], on constate qu'il n'y a qu'un seul cas où

1. Von Soden, p. 95. Nous reviendrons, plus loin (p. 458 s.), sur les rapports de l'épître aux Ephésiens avec l'épître aux Colossiens.

2. Jean Monnier, *La première épître de Pierre*, Paris, 1900, p. 261-264 ; Abbott, p. XXIV s.

3. Moffatt, p. 382 ; B. Weiss, *Einl.*, p. 258 s. ; Hilgenfeld, *Einl.*, p. 675.

4. Seuffert, *Das Verwandtschaftsverhältniss der ersten Petrusbriefs und Epheserbriefs*, Z. *f. w. Th.*, 1881, p. 179-197, 332-380.

5. Von Soden, p. 99.

6. Les principaux sont les suivants : *Eph.*, 1,3 (*I Pi.*, 1,3) ; 1,4 (1,20) ; 1,14 (2,9) ; 1,20 s. (3,22) ; 2,2-3 (1,14 ; 2,11) ; 2,18 (2,4) ; 2,20 (2,6) ; 2,21 (2,2) ; 3,5 s. (1,10 s.) ; 4,32 (3,8) ; 5,8 s. (2,9) ; 5,22 (3,1) ; 5,25 (3,7) ; 6,5 (2,18).

il y ait plus qu'un mot isolé commun. Il s'agit de la doxologie d'*Eph.*, 1,3, qui se trouve aussi dans *I Pi.*, 1,3 : Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Mais, ni au point de vue du fond, ni au point de vue de la forme, cette formule n'est caractéristique ; elle a pu être mainte et mainte fois employée dans le christianisme primitif et ainsi reproduite par deux auteurs différents sans que ce fait établisse une relation certaine entre eux. Les autres contacts peuvent être répartis en deux groupes, contacts de mots et contacts d'idées. Les contacts de mots ne seraient probants que s'il s'agissait d'expressions employées d'une manière exceptionnelle, ce qui n'est pas le cas[1].

Les rencontres d'idées entre la première épître de Pierre et l'épître aux Ephésiens que Jean Monnier[2] a mises en lumière, s'accompagnent généralement d'assez notables différences d'expressions qui laissent sceptiques sur la réalité d'une relation littéraire. On peut ainsi douter

1. Par exemple πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Eph.*, 1,4. *I Pi.*, 1,20), περιποίησις (*Eph.*, 1,14. *I Pi.*, 2,9), ἐν δεξιᾷ (θεοῦ) (*Eph.*, 1,20. *I Pi.*, 3,22) ἐπιθυμίαι (*Eph.*, 2,3. *I Pi.*, 1,14). Pour un mot comme ἀκρογωνιαῖος (*Eph.*, 2,20. *I Pi.*, 2,6), le fait qu'il s'agit d'un mot emprunté à une citation de l'Ancien Testament diminue singulièrement la portée du rapprochement.

2. Jean Monnier, p. 261-264.

qu'il y ait parenté réelle entre *Eph.*, 1,7 (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) et *I Pi.*, 1,3 (κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος), entre *Eph.*, 3,12 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν... προσαγωγὴν) et *I Pi.*, 3,18 (ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ)[1]. On trouve dans *Eph.*, 6,14, l'expression περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν et dans *I Pi.*, 1,13 (ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας), mais l'image était courante ; elle vient d'*Esaïe*, 11,5. Il faut en dire autant de celle de l'édifice appliquée à l'Eglise (*Eph.*, 2,21. *I Pi.*, 2,4-6) et de celle de l'armure du fidèle (*Eph.*, 6,13. *I Pi.*, 4,1), et cela d'autant plus que les termes employés dans les deux épîtres ne sont pas les mêmes.

On ne peut non plus attacher grande importance aux analogies entre les deux morceaux (*Eph.*, 5,23-33 ; 6,5-8. *I Pi.*, 2,18-3,8) où sont développés les devoirs des femmes et ceux des esclaves, car il s'agit de sujets couramment traités dans l'enseignement moral chrétien.

Si, enfin, il y a quelque analogie, pour le fond, entre les développements de *Eph.*, 3,5 et de *I Pi.*, 1,12 sur le plan rédempteur caché aux générations d'autrefois et révélé aux apôtres, cette analogie s'accompagne de tant de divergences dans la forme qu'on ne saurait conclure à un contact entre les deux documents.

1. Il faut ajouter que, dans ce cas, il y a, surtout dans l'épître aux Ephésiens, dépendance à l'égard de *Rom.*, 5,2.

Nous admettrons donc l'indépendance réciproque de la première épître de Pierre et de l'épître aux Ephésiens.

Abbott[1] a signalé, entre l'épître aux Ephésiens et l'épître aux Hébreux, quelques rencontres d'expressions et quelques contacts d'idées. Le plus significatif est que, de part et d'autre, il est question de sanctification par la mort du Christ (*Eph.*, 5,25-26. *Héb.*, 10,10; 13,12), alors que Paul parle plutôt de rédemption par cette mort.

Les quelques affinités qu'il y a ainsi entre l'épître aux Ephésiens, d'une part, la première épître de Pierre et l'épître aux Hébreux, de l'autre, n'ont pas, nous semble-t-il, une portée telle qu'elles puissent fournir des indications utiles pour la solution du problème de l'épître aux Ephésiens. Si celle-ci est authentique, ces contacts s'expliquent par l'influence que les épîtres de Paul ont exercée sur la littérature deutéropaulinienne; si elle est inauthentique, ils résultent de ce que l'épître aux Ephésiens appartient au même stade du développement de la pensée chrétienne que l'épître aux Hébreux ou la première de Pierre[2].

1. Abbott, p. XXVII.

2. Le contact que Abbott (p. XXVIII) a cru découvrir entre l'épître aux Ephésiens et l'Apocalypse ne nous paraît

Si la première attestation explicite de l'épître aux Ephésiens n'est pas antérieure à Marcion, l'épître a certainement été connue et utilisée plus tôt. L'expression ὀφθαλμοί τῆς καρδίας de *I Clément*, 36,2 ; 59,3 paraît venir de *Eph.*, 1,18[1]. L'épître de Barnabas présente plusieurs contacts significatifs avec l'épître aux Ephésiens, par exemple l'expression ἡμέραι πονηραί de 2,1 (Cf. *Eph.*, 5,16), la phrase αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν de *Barnabas*, 2,1 (Cf. *Eph.*, 2,2), l'expression ἐν ἡμῖν κατοικεῖν de 6,14 (Cf. *Eph.*, 3,17)[2].

Le morceau de la Didaché sur les devoirs des divers états (4,9-11) rappelle *Eph.*, 6,4-9.

Le passage dans lequel Ignace appelle les Ephésiens les coïnitiés de Paul et dit que l'apôtre fait mention d'eux dans toutes ses épîtres (Ignace, *Eph.*, 12,2) vise peut-être *Eph.*, 3,4.

pas réel. Sans doute, il est, des deux côtés, question d'un mystère révélé aux prophètes ; mais ce mystère est, dans *Eph.*, 3,5, la rédemption des païens, tandis que, dans *Apc.*, 10,7, c'est le drame final. Il y a plus de raisons encore d'être très réservé sur les relations que l'on a cru découvrir entre l'épître aux Ephésiens et l'évangile de Luc (*Eph.*, 1-5. cf. *Lc.*, 2,14. – 1,20. cf. *Lc.*, 24,51. – 2,5. cf. *Lc.*, 15,24. – 5,18. cf. *Lc.*, 15,13), les Actes (*Eph.*, 1,11. cf. *Actes*, 20,27), ou l'évangile de Jean (*Eph.*, 2,5-6. cf. *Jn.*, 5,21. – 5. 8. cf. *Jn.*, 12,35. – 5,11. cf. *Jn.*, 3,20. 5,13. cf. *Jn.*, 3,21).

1. Comp., en outre, *Eph.*, 4,4-6, avec Clem., 46,6.

2. *Eph.*, 2,20-22, cf. Barnabas, 16.

Les idées de l'unité de l'Eglise (*Eph.*, 4,3-6) et du rôle des apôtres (*Eph.*, 2,20-3,5) sont de celles qu'Ignace développe le plus souvent[1].

L'idée du salut par grâce sans les œuvres est affirmée, dans l'épître de Polycarpe (1,3), en des termes qui rappellent directement *Eph.*, 2,8[2]. Enfin, notre épître a certainement été connue de Justin[3].

Au XVI^e^ siècle, Erasme remarquait déjà que le style de l'épître aux Ephésiens différait sensiblement de celui des autres épîtres de Paul[4], mais il concluait formellement en faveur de l'authenticité complète de la lettre.

Nous ne rappellerons pas en détail ici[5] comment l'authenticité de l'épître aux Ephésiens fut contestée, d'abord, en 1824, par Usteri, suivi avec hésitation par de Wette et Schleiermacher, et, d'une manière plus décidée, par Schrader.

1. Les mêmes idées se retrouvent dans le Pasteur d'Hermas, *Mand.*, *I*, 1, *Sim.*, 5,5.2. 7,4, cf. *Eph.*, 3,9. – *Sim.*, 9,13,5-7, cf. *Eph.*, 4,4.

2. POLYCARPE, 1,3 χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων. *Eph.*, 2,8 χάριτί ἐστε σεσωσμένοι... οὐκ ἐξ ἔργων. Voir aussi 12,1, cf. *Eph.*, 4,26.

3. JUSTIN, *Apol.*, *I*, 4,8. *Dial.*, 39,87, 120.

4. Ed. de 1516, *Annotationes*, sur *Eph.*, 1, 1. Erasme est encore plus formel dans l'édition de 1519.

5. Voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 19 s.

Elle a été systématiquement rejetée par l'école de Tübingue. La réaction en faveur de l'épître aux Ephésiens a été beaucoup moins nette et moins rapide que celle qui s'est produite, par exemple, en faveur de l'épître aux Philippiens. Si des hommes comme Reuss, Sabatier, Schenkel, Oltramare, B. Weiss, Zahn, Krenkel, Haupt, MacGiffert, Bacon, P. Ewald, Robinson, Abbott se sont prononcés pour l'authenticité, d'autres, comme H. Ewald, Klöpper, Renan, Bousset, von Dobschütz, Moffatt, Dibelius, sont partisans de l'inauthenticité, et un critique aussi prudent et réservé que Jülicher se déclare hors d'état de conclure formellement dans un sens ou dans l'autre.

Quelques critiques ont tenté de suivre une voie moyenne. A la suite de Ch.-H. Weisse et de Hitzig, Holtzmann, dans un ouvrage fondamental, a soutenu que l'épître aux Ephésiens était l'œuvre d'un rédacteur qui avait utilisé l'épître aux Colossiens et remanié ensuite son modèle d'après son œuvre personnelle. Ces idées ont été reprises par von Soden et Johannes Weiss en ce qui concerne au moins l'épître aux Ephésiens, l'épître aux Colossiens étant considérée par eux comme entièrement ou presque entièrement paulinienne.

IV. — Le problème

Les faits passés jusqu'ici en revue ne permettent pas encore de porter un jugement sur l'épître aux Ephésiens. Le caractère impersonnel de l'épître, s'il est une objection décisive à l'idée d'une lettre envoyée par Paul aux Ephésiens, n'est pas une objection contre la lettre adressée à un groupe d'Eglises ; or, nous avons vu qu'il y a lieu de douter, en tout état de cause, que l'adresse primitive ait été « aux Ephésiens ».

La décision définitive dépend de deux ordres de faits. Le premier est relatif au style et à la langue de l'épître, le second à ses rapports avec l'épître aux Colossiens.

V. — Le style et la langue

Il n'y a pas, dans l'épître aux Ephésiens, la forte construction dialectique des épîtres pauliniennes authentiques. La marche de la pensée est traînante. Les divers développements ne se dégagent pas nettement les uns des autres. La pensée ne progresse que d'une manière insensible, les idées se reliant les unes aux autres par une série de relatifs et de participes.

L'auteur de l'épître aux Ephésiens affectionne l'accumulation de termes synonymes. Il a une prédilection marquée pour les génitifs epexégétiques, c'est-à-dire qu'il se sert de mots au génitif pour déterminer le sens d'un autre mot, et cela avec une abondance telle qu'il n'y a pas, à proprement parler, détermination du substantif principal, mais simplement construction pléonastique par juxtaposition de synonymes. C'est ce qui donne au style des Ephésiens ce caractère de redondance qui est son trait distinctif le plus marqué[1].

On trouve, dans l'épître aux Ephésiens, comme chez Paul, un certain nombre d'anacoluthes et de parenthèses (par ex. 3,2-13), mais, tandis que chez Paul les anacoluthes et les digressions ne sont jamais suivies d'une reprise de l'exposé au point précis où il avait été interrompu, il n'en est pas de même dans l'épître aux Ephésiens (par ex., 3,14 se rattache à 3,1 ; 2,13 à 2,10). C'est là une démarche de la pensée tout à fait diffé-

1. Par exemple αἰνω τῶν αἰώνων (3,21), ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως (1,14), ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας (1,14), ἄρχων τῆς ἐξουσίας (2,2), ἀφή τῆς ἐπιχορηγίας (4,16), βουλή τοῦ θελήματος (1,11), διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (2,12), δωρεά τῆς χάριτος (3,7), ἐνέργεια τῆς δυνάμεως (3.7), ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος (1,19), ἔπαινος δόξης (1,6.12.14), ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης (4,29), ἔργον διακονίας (4,12), μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (2,14), πνεῦμα τοῦ νοὸς (4,23).

rente de celle que l'on constate dans les épîtres authentiques où les développements sont abrupts, souvent antithétiques ou seulement reliés par des transitions de pure forme.

Le vocabulaire de l'épître aux Ephésiens présente d'assez notables particularités. On y relève 38 mots qui ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament et dont deux seulement viennent des LXX[1], et, en outre, 43 mots[2] (dont un se trouve dans les LXX) qui sont employés ailleurs dans le Nouveau Testament, mais pas chez Paul[3]. Il faut ajouter qu'il y a

1. Ἄθεος, αἰσχρότης, αἰχμαλωτεύω, ἀνανεύω, ἄνοιξις, ἀπαλγέω, ἄσοφος, βάλος, ἑνότης, ἐξισχύω, ἐπιδύω, ἐπιφαύσκω, ἑτοιμασία, εὐτραπελία, θυρεός, καταρτισμός, κατώτερος, κληρόω, κλυδωνίζομαι, κοσμοκράτωρ, κρυφῇ, κυβία, μέγεθος, μεθοδία, μεσότοιχον, μωρολογία, πάλη, παροργισμός, πνευματικά (= les esprits), πολυποίκιλος, προελπίζω, προσκαρτέρησις, ῥυτίς, συμμέτοχος, συμπολίτης, συναρμολογέω, συνοικοδομέω, σύσσωμος.

Les mots αἰχμαλωτεύω et ἐπιφαύσκω se trouvent dans les LXX.

2. Ou 42, si on admet, dans *Gal.*, 3,28, la leçon ἅπαντες donnée par ℵ. A, alors que les autres manuscrits ont πάντες.

3. ἄγνοια, ἀγρυπνέω, ἀκρογωνιαῖος, ἄλυσις, τὰ ἀμφότερα, ἄνεμος, ἀνίημι, ἅπαντα, ἀπατάω, ἀπειλή, ἀσωτία, διάβολος, ἐπέρχομαι, τὰ ἐπουράνια, ἐργασία, εὐαγγελιστής, εὔσπλαγχνος, καταβολή, μακράν, ὀργίζω, ὁσιότης, ὀσφύς, παιδεία, πανοπλία, πάροικος, πατριά περιζώννυμι, πλάτος, ποιμήν, πολιτεία, σαπρός, σπῖλος, συγκαθίζω, σωτήριον, τιμάω, ὕδωρ,

certaines expressions[1] qui sont si nettement des expressions favorites de l'auteur de l'épître aux Ephésiens qu'il serait bien surprenant de ne pas les retrouver ailleurs si nous avions d'autres productions de sa main. Il faut enfin signaler que, tandis que Paul emploie couramment le terme de Satan[2], l'auteur de l'épître aux Ephésiens emploie l'expression « le Diable » (4,27 ; 6,11)[3].

Si impressionnants que soient les faits relatifs au vocabulaire, ils ne constituent pas, à eux seuls, un argument décisif contre l'authenticité de l'épître[4]. Zahn[5] n'a cependant pas sensiblement diminué leur portée en faisant observer que le vocabulaire de l'épître aux Laodicéens dont la complète inauthenticité ne fait de doute pour personne, ne comprend pas, comme

ὑπεράνω, ὑποδέω, ὕψος, φραγμός, φρόνησις, χαριτόω, χειροποίητος.

Un mot (τιμάω) se trouve dans les LXX. Quatre (ἀπατάω, διάβολος, εὐαγγελιστής, παιδειά) dans les Pastorales.

1. Par exemple εἰς ἔπαινον δόξης (1,6.12.14), ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (1,3.20 ; 2,6 ; 3,10 ; 6,12).

2. *Rom.*, 16,20. *I Cor.*, 5,5 ; 7,5. *II Cor.*, 2,11 ; 11,14 ; 12,7. *I Th.*, 2,18. *II Th.*, 2,9. On trouve, en outre, chez Paul, une fois « le tentateur » (*I Th.*, 3,5) et une fois Béliar (*II Cor.*, 6,15).

3. JÜLICHER, p. 124.

4. NAEGELI, *Wortschatz des Paulus*, p. 84 s.

5. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 356.

celui de l'épître aux Ephésiens, une série de termes étrangers au vocabulaire habituel de Paul. L'épître aux Laodicéens, en effet, n'est qu'une pâle imitation des épîtres de Paul, un pur exercice de rhétorique, tandis que l'épître aux Ephésiens est l'œuvre d'un penseur personnel qui a poursuivi, comme nous le verrons au paragraphe suivant, un but très précis. D'autre part, il faut accorder à Zahn que le fait que le vocabulaire de l'épître aux Galates n'est pas moins différent de celui des épîtres aux Corinthiens et aux Romains que celui de notre épître[1] est bien loin d'être sans portée.

VI. — Relations entre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens

Il y a, entre l'épître aux Ephésiens et l'épître aux Colossiens, des relations beaucoup plus étroites qu'entre n'importe quel autre groupe de deux épîtres, les épîtres aux Thessaloniciens exceptées. La situation générale supposée est la même : Paul prisonnier fait porter la lettre par Tychique qui est chargé de donner de ses

1. Zahn, *Einl.*, *I*, p. 356.

nouvelles[1]. Mais surtout, il y a, dans de très nombreux passages, un parallélisme très étroit. Quelques exemples, pris presque au hasard, le montreront.

Ephésiens	*Colossiens*
1,1-2	1,1-2
Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.
1,15-16	1,3-4
Διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ'ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου.	Εὐχαριστοῦμεν ... περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.
	1,9
	Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς ... οὐ

1. Il faut toutefois rappeler qu'il n'y a pas, dans l'épître aux Ephésiens, l'équivalent des salutations qui se trouvent dans l'épître aux Colossiens.

παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προευχόμενοι.

2,1	2,13
Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν... ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε.	καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν.
2,3	**3,7**
ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε.	ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε.
6,21-22	**4,5-8**
Ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ, ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.	Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ, ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Sur les 155 versets de l'épître aux Ephésiens, il y en a 73 qui présentent des parallèles très directs avec l'épître aux Colossiens[1].

1. Les parallèles sont les suivants, en partant de l'épître aux Colossiens (les indications relatives à l'épître aux Ephé-

Dans la généralité des cas, tous les critiques sont d'accord sur ce point, l'examen minutieux des parallèles conduit à admettre la priorité de l'épître aux Colossiens, sans que, par là, soit dans tous les cas nécessairement impliquée l'idée d'une différence d'auteur. Souvent une phrase de l'épître aux Colossiens se retrouve dans l'épître aux Ephésiens dans un cadre auquel elle n'est pas parfaitement adaptée, par exemple *Eph.*, 2,3, ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε rappelle directement *Col.*, 3,7 ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε ; mais, dans l'épître aux Colossiens, οἷς se rap-

siens sont entre parenthèses) : 1,1-2 (1,1-2). 3 (1,15.16). 10 (4,1). 13 s. (1,6 s.). 16 (1,21). 18-19 (1,22-23). 20 (1,10 ; 2,15 s.). 21 (2,1-3. 12.13 ; 4,18). 22 (2,15-16 ; 1,4 ; 5,27). 23 (3,7.17). 24 (3,1.13 ; 1,22-23 ; 3,9). 25 (3,2-3). 26 (3,5). 27 (1,9.18 ; 3,8). 28 (4,13) ; 2,2 (4,16.13). 4 (4,17). 6 (4,20). 7 (2,22 ; 3,17 ; 4,21). 9 (3,19). 10 (1,21). 11 (2,11). 12 (2,19-20). 13-14 (2,1.5). 19 (4,15.16) ; 3,1 (1,20). 3 (2-6). 5 (4,19 ; 5,3.5). 6 (5,6). 7 (2,2-3 ; 4,22.25 s. 31.24). 12-13 (4,2.32 ; 5,1). 14-15 (4,3-4). 16-17 (1,8 ; 5,19-20). 18-19 (5,22 s., 25 s.). 20 (6,1). 21 (6,4). 22.25 (6,5.8) ; 4,1 (6,9). 2-4 (6,18-20). 5-6 (5,15-16). 7-8 (6,21-22). En partant de l'épître aux Ephésiens, les parallèles se présenteraient de la manière suivante : 1,1-2 (1,1-2). 4 (1,22). 6 s. (1,13 s.). 8 (3,16-17). 9 (1-27). 10 (1,20). 15-16 (1,3). 18 (1,27). 19-20 (2,12). 20 (3,1). 21 (1,16 ; 2,10). 22-23 (1,18-19.24) ; 2,1 (2,13-14 ; 1,21). 2-3 (3,7 s.). 3 (1,21). 5 (2,13-14). 6 (3,3). 11 (2,11). 12-13 (1,21). 15 s. (1,20). 15-16 (1,22). 22 (2,7) ; 3,1.2-3.5 (1,24-26). 7 (1,23). 8 (1,27). 13 (1,24). 17 (1,23 ; 2,7). 19 (2,9) ; 4,1 (1,10). 2-4 (3,12-15). 13 (1,28). 15-16 (2,2.19). 17 (2,4). 18 (1,21). 19 (3,5). 20-21 (2,6-7). 22-31 (3,7 s.) ; 32 (3,12-13) ; 5,1 (3,12-13). 3-5 (3,5). 6 (3,6). 15-16 (4,5-6). 19-20 (3,16-17). 22 s. (3,18-19).

porte d'une manière très naturelle à une série de péchés qui viennent d'être énumérés, tandis que dans l'épître aux Ephésiens le mot ne peut se rapporter qu'au membre de phrase ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας[1], ce qui crée un enchaînement peu satisfaisant et explicable seulement par l'influence de l'épître aux Colossiens.

Col., 1,21-22 exprime l'idée que le Christ a réconcilié les païens ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, c'est-à-dire par sa mort. *Eph.*, 2,12 est un écho direct de ce passage, mais le point de vue est différent. Le paganisme était séparé du peuple d'Israël, héritier des promesses. Il a été réuni à lui par le sang du Christ. D'après 2,16, la croix du Christ réunit le judaïsme et le paganisme ἐν ἑνὶ σώματι. L'expression est parallèle au ἐν τῷ σώματι de *Col.*, 1,22, mais le σῶμα, dans les Colos-

25 s. (18-19). 27 (1,22) ; 6,1 (3,20). 4 (3,21). 5-8 (3,22-25). 9 (4,1). 18-20 (4,2-4). 21-22 (4,7-8). Les parallèles se répartissent ainsi entre les six chapitres de l'épître aux Ephésiens :

Ch. 1 :	17	parallèles sur	23 versets
— 2 :	8	—	28 —
— 3 :	9	—	21 —
— 4 :	15	—	32 —
— 5 :	12	—	33 —
— 6 :	12	—	24 —

1. On ne peut, en effet, rapporter ἐν οἷς à τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν (2,1), parce que ces mots sont trop éloignés et déjà déterminés par ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε.

siens, est le corps immolé du Christ ; dans les Ephésiens, c'est l'Eglise. L'idée qui était exprimée par ἐν τῷ σώματι, dans les Colossiens, est rendue par διὰ τοῦ σταυροῦ dans les Ephésiens. L'épître aux Ephésiens qui ajoute une idée complémentaire, est secondaire par rapport à l'épître aux Colossiens.

Un exemple plus caractéristique encore est fourni par la comparaison de *Eph.*, 6,9 avec *Col.*, 4,1. Les devoirs des maîtres, dans l'épître aux Ephésiens, sont exprimés par la formule τὰ αὐτὰ ποιεῖτε. Ce τὰ αὐτὰ n'est guère intelligible puisque, dans les versets précédents, il était question de l'obéissance due par les esclaves. On ne peut comprendre ces mots que comme une transposition du τὴν ἰσότητα de *Col.*, 4,1.

Cependant, Holtzmann, tout en admettant, dans l'ensemble, la priorité de l'épître aux Colossiens, estime que, dans quelques cas particuliers, il faut conclure en sens contraire[1], et c'est sur ce fait qu'il appuie sa théorie de l'interpolation de l'épître aux Colossiens par l'auteur de l'épître aux Ephésiens. Cela nous entraînerait beaucoup trop loin d'examiner en détail les divers passages invoqués par Holtz-

1. HOLTZMANN, p. 46-55.

mann[1]. Nous nous contenterons d'en discuter un seul :

Eph,, 1,4. εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ.

Col.. 1,22 s. παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ.

La priorité de l'épître aux Ephésiens résulterait, d'après Holtzmann, de ce que, dans l'épître aux Colossiens, αὐτοῦ se rapporte au Christ, alors que, dans les Ephésiens, ce mot se rapporte à Dieu, ce qui serait plus naturel. Mais l'idée que les chrétiens sont, grâce au Christ, trouvés irrépréhensibles par le Christ lui-même est bien une idée paulinienne, puisque c'est le Christ qui sanctifie et que c'est aussi lui qui juge au dernier jour. Il n'est donc nullement nécessaire, pour expliquer que αὐτοῦ se rapporte au Christ, d'admettre que la phrase des Colossiens ne puisse avoir son origine que dans une transposition mécanique qui l'a insérée dans un autre cadre que celui en vue duquel elle avait été primitivement conçue.

On ne peut d'ailleurs aboutir à des conclusions précises sur les relations des deux épîtres en

1. Ils sont au nombre de 7 : *Eph.*, 1,4 (*Col.*, 1,22). 1,6-7 (1,3-4) ; 3,3.5.9 (1,26 ; 2,2). 3,17-18 ; 4,16 ; 2,20 (1,23 ; 2,2.7) ; 4,16 (2,19). 4,22-24 (3,9-10) ; 5,19 (3,16).

s'appuyant uniquement sur des comparaisons littéraires portant sur des passages isolés. Il faut considérer surtout la pensée et chercher si, dans les passages parallèles, ce sont bien les mêmes idées qui sont exprimées. Nous constaterons que là où il y a parallélisme, il y a aussi souvent, dans l'épître aux Ephésiens, renforcement des notions de l'épître aux Colossiens et transposition dans une autre sphère, ce qui rend l'origine paulinienne bien suspecte. Puisqu'il y a transposition, on ne peut, en effet, penser à un enrichissement de la pensée paulinienne.

Il y a des cas où la pensée de l'épître aux Colossiens est renforcée dans l'épître aux Ephésiens. Dans *Col.*, 3,18, il est recommandé aux femmes d' « obéir à leurs maris comme il convient dans le Seigneur ». Dans *Eph.*, 5,22, il est dit « comme au Seigneur », ce qui est singulièrement plus fort. *Col.*, 3,22 conseille aux esclaves d'obéir à leurs maîtres, « par crainte du Seigneur ». *Eph.*, 6,5, veut qu'ils leur obéissent « avec crainte comme au Christ ».

Nous avons constaté, à propos du terme de « corps », dans *Col.*, 1,21-22 et dans *Eph.*, 2,12 s., un cas où, en empruntant une idée à l'épître aux Colossiens, l'auteur de l'épître aux Ephésiens ne la développait pas exactement dans la même

ligne que son modèle. Le fait n'étant pas isolé ne peut pas être interprété comme une reproduction inexacte de la pensée paulinienne. Il faut y voir une déformation systématique, plus exactement, une transposition du paulinisme. C'est ce que montrera une comparaison que nous ferons porter uniquement sur quelques notions essentielles.

Prenons, par exemple, la notion de μυστήριον qui ne revient pas moins de quatre fois dans l'épître aux Colossiens et de six fois dans l'épître aux Ephésiens. Dans l'épître aux Colossiens (1,26 s. ; 2,2 ; 4,3), comme déjà dans *I Cor.*, 2,6 s., le mystère, c'est l'union mystique des fidèles avec le Christ par laquelle leur salut est assuré. Cette doctrine est mystérieuse en ce sens qu'elle échappe à la raison humaine et n'est révélée que par l'Evangile. Cette notion se retrouve dans *Eph.*, 6,19, mais, dans 5,32, le mystère est pris dans un sens particulier et rapporté aux relations du Christ avec l'Eglise et surtout dans 1,9 ; 3,3 s. 9, le mystère est le contenu essentiel de l'Evangile. C'est l'accès au salut ouvert aux païens et leur réunion aux Juifs dans l'Eglise. Cette idée, sans doute, n'est pas étrangère à Paul, mais il ne l'exprime pas par le terme de μυστήριον. Ce n'est pas tout. Dans *Col.*, 1,26, le mystère caché depuis des siècles est maintenant

révélé aux saints. Dans *Eph.*, 2,7, il est révélé pour les siècles futurs. D'un côté, il s'agit d'une expérience, religieuse par sa nature et accessible aux seuls fidèles ; de l'autre, d'un fait objectif, l'entrée des païens dans l'Eglise au même titre que les Juifs.

Une observation similaire peut être faite à propos de la notion de la réconciliation. Dans *Col.*, 1,20-22, il est question de la réconciliation du cosmos avec Dieu. Dans *Eph.*, 2,16, de la réconciliation des Juifs et des païens dans l'Eglise.

La comparaison des notions de κεφαλή et de σῶμα dans les deux épîtres donne lieu à des observations que Dibelius[1] formule ainsi : « Dans *Col.*, 1-18-23 ; 3,15 et dans *Eph.*, 1,22 ; 4,15 s. ; 5,23 κεφαλή et σῶμα sont rapportés au Christ et à la communauté, mais dans *Col.*, 2,10-19, le Christ est appelé κεφαλή des puissances cosmiques. Le σῶμα est donc le cosmos. Dans *Eph.*, 4,16, il est parlé en termes presque identiques du σῶμα et de l'Eglise. Les mêmes mots désignent donc, dans les deux épîtres, des choses très différentes ».

La notion du Christ κεφαλή qui est commune aux deux épîtres, y est donc orientée dans deux sens fort différents. Dans l'épître aux Colossiens,

1. Dibelius, p. 113.

l'auteur montre le rôle cosmique du Christ et sa pensée s'oriente vers les plus vastes spéculations. Dans l'épître aux Ephésiens, la pensée aboutit à la notion d'Eglise. C'est dans l'Eglise, non plus dans le monde des esprits, qu'est la plénitude du Christ. Si ces deux conceptions ne s'excluent ni ne se contredisent, elles témoignent cependant de préoccupations fort différentes et il est légitime de parler, avec Bousset[1], de deux sphères de pensée totalement différentes.

L'épître aux Ephésiens contient un certain nombre de termes tels que μυστήριον, ἀποκάλυψις, ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ qui, dans la langue paulinienne, désignent des charismes, c'est-à-dire des dons accordés aux fidèles et sont, par là, en relation étroite avec l'expérience religieuse de forme mystique telle que Paul l'a réalisée et vécue. Dans l'épître aux Ephésiens, au contraire, ces termes sont rapportés au christianisme ecclésiastique. Des formules comme κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2,10), καταλαβέσθαι et γνῶναι τὸν Χριστὸν (3,18 s.), μάνθανειν τὸν Χριστὸν (4,21), τέλειος (4,13), dont l'origine est en relation avec l'expérience charismatique de la vie ἐν Χριστῷ, sont employées pour caractériser la vie religieuse de la communauté. Il y a, dans l'épître aux Ephé-

1. Bousset, *Kur. Christ.*, p. 287 n. 2.

siens, un effort que l'on peut bien dire systématique pour enfermer dans les cadres de la vie ecclésiastique des expériences mystiques individuelles qui ne pouvaient être le fait que d'une élite. C'est là une véritable transposition du paulinisme.

Ce fait est confirmé par une observation de détail. Dans *Eph.*, 2,6, le pardon des péchés est présenté comme la vie que Dieu donne par le Christ, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Il ne s agit pas ici, comme chez Paul, de la glorification eschatologique. Dans 6,12, en effet, il est dit que les fidèles ont à lutter contre les puissances mauvaises ἐν τοῖς ἐπουρανίοις et il ne peut s'agir que de l'action exercée sur les hommes par les puissances démoniaques. Donc, quand il est dit que le Christ établit les fidèles ἐν τοῖς ἐπουρανίοις pour montrer aux âges futurs l'extrême richesse de sa grâce, ce ne peut être que d'un fait actuel qu'il est question et le passage doit être pris comme une image. L'élément eschatologique est donc allégorisé. Il n'y a pas l'idée d'une sphère supérieure dans laquelle le fidèle est assuré de pénétrer dans l'avenir, il s'agit de puissances surnaturelles contre l'action desquelles le fidèle est, dès maintenant, protégé par le Christ.

Théoriquement, cette transposition de la pen-

sée paulinienne ne serait peut-être pas une objection absolue à l'authenticité de l'épître. L'apôtre pourrait avoir éprouvé le besoin de transposer son Evangile pour le rendre plus facilement accessible à la masse des fidèles. Mais Paul parle toujours de ses plus hautes expériences mystiques comme de choses directement saisissables par tous et cela ne permet pas de supposer que sa conception mystique lui ait paru ne pouvoir être le fait que d'une élite. S'il avait voulu transporter sa pensée du domaine mystique au domaine ecclésiastique, il l'aurait fait librement et non en utilisant, parfois littéralement, une épître antérieure.

VII. — Conclusion

Les dernières observations que nous avons faites aggravent singulièrement les objections contre l'origine paulinienne de l'épître aux Ephésiens qui ressortent du caractère impersonnel de la lettre, de l'absence de situation historique concrète et enfin des particularités du style et du vocabulaire. Elles empêchent absolument, nous semble-t-il, d'attribuer l'épître à Paul.

Dans quelle conditions a-t-elle été écrite ? Une falsification tardive, comme la troisième

épître aux Corinthiens ou l'épître aux Laodicéens, ferait de bien plus larges emprunts que l'épître aux Ephésiens aux lettres authentiques de Paul et n'imiterait pas exclusivement ou presque exclusivement une seule d'entre elles. Une fausse épître ne présenterait pas toutes les particularités de langue et de vocabulaire qu'il y a dans l'épître aux Ephésiens. Enfin, une lettre fabriquée d'après l'épître aux Colossiens aurait, semble-t-il, dû être présentée comme une lettre aux chrétiens de Hiérapolis (*Col.*, 4,13) ou, plutôt encore, de Laodicée (*Col.*, 2,1 ; 4,13 s.).

Il faut ajouter que l'épître aux Ephésiens a dû exister avant la dernière décade du premier siècle, non seulement à cause de l'attestation externe, mais parce que, si elle avait été composée plus tard, elle ne serait entrée qu'après coup dans le recueil des lettres de Paul, alors qu'il n'y a absolument aucun indice qui permette de supposer qu'il y ait jamais eu le moindre doute sur la place de l'épître aux Ephésiens dans la collection des lettres de Paul.

Plusieurs théologiens ont vu dans l'épître aux Ephésiens une circulaire que Tychique aurait été chargé de communiquer aux Eglises d'Asie. D'après P. Ewald[1], elle aurait été portée

1. P. Ewald, p. 17 s.

de Laodicée à Colosses, puis de Colosses à Ephèse, où elle aurait été conservée, ce qui expliquerait que, dans la suite, elle ait été prise pour une lettre aux Ephésiens. Abstraction faite de l'objection qu'oppose à cette théorie le fait que l'épître ne peut pas être tenue pour paulinienne, l'hypothèse de Ewald se heurte au parallélisme trop étroit des deux morceaux relatifs à Tychique (*Col.*, 4,7-8. *Eph.*, 6,21-22). Le premier suppose que Tychique ira d'abord à Colosses, puisqu'il y sera avant qu'une lettre arrive de Laodicée. D'après le second, Tychique, portant aussi la lettre aux Laodicéens[1], ne pourra venir à Colosses qu'en second lieu. Une des épîtres suppose donc un voyage de Tychique de Colosses à Laodicée et l'autre un voyage de Laodicée à Colosses[2].

Si l'épître aux Ephésiens était authentique,

1. C'est-à-dire notre lettre aux Ephésiens, car, sur ce point Harnack a certainement raison, si l'épître aux Ephésiens est de Paul, elle doit être identifiée à l'épître aux Laodicéens, car il serait absurde de supposer l'une à côté de l'autre une épître perdue aux Laodicéens et une lettre à des destinataires inconnus ; peut-être, toutefois, pourrait-on supposer que la mention, dans *Col.*, 4,16, de la lettre qui doit venir de Laodicée, pourrait avoir été introduite par le rédacteur qui a fait de l'œuvre de Tychique une épître de Paul, et cela pour donner plus de vraisemblance à sa fiction.

2. L'hypothèse de plusieurs allées et venues de Tychique entre Colosses et Laodicée ne résoudrait pas la difficulté, car

elle serait contemporaine de l'épître aux Colossiens et il ne serait pas possible de différencier l'une de l'autre les deux missions de Tychique à Colosses et à Ephèse, ou plutôt Laodicée. Il y a une impossibilité dans le passage de l'épître aux Ephésiens sur Tychique, il a été emprunté tel quel à l'épître aux Colossiens. Mais l'emprunt a-t-il été fait par l'auteur de l'épître ou par un rédacteur postérieur qui aurait transformé un écrit antérieur en lettre de Paul ?

Ce qu'il y a d'artificiel dans la mention relative à Tychique nous conduit à envisager sous un angle particulier les passages où l'apôtre Paul est directement ou indirectement mis en scène. Ce sont :

1° La salutation initiale (1,1) ;

2° Le développement sur l'apostolat paulinien (3,1-13) ;

3° Les mots « moi qui suis prisonnier dans le Seigneur » (4,1) ;

4° Les mots (le mystère de l'Evangile) « pour lequel je sers dans les liens » (6,20).

La suppression de ces trois derniers morceaux laisse un texte parfaitement cohérent, et même

il faudrait expliquer pourquoi Tychique n'aurait pas pu donner connaissance aux Colossiens, à son premier passage dans leur ville, de la lettre dont il était porteur pour les Laodicéens ou réciproquement.

la suppression de 3,1-13 fait disparaître un développement qui interrompt la marche de la pensée et qui contient une phrase qu'il est à peu près impossible de comprendre comme ayant été écrite au temps de Paul, celle où il est question des « saints apôtres et prophètes » (3,5).

Ces observations suggèrent une hypothèse. L'épître aux Ephésiens pourrait n'avoir reçu le caractère d'épître de Paul que par l'addition de quelques morceaux. Les fragments suspects écartés, le document primitif pourrait être une homélie ou une instruction adressée à des chrétiens d'origine païenne pour leur rendre la doctrine paulinienne plus facilement accessible. Nous savons par *Col.*, 4,7 s., que Tychique fut envoyé en Asie, non seulement pour porter la lettre aux Colossiens, mais encore pour exhorter les fidèles (4,8). On pourrait lui attribuer le document primitif. On comprendrait ainsi et qu'il s'inspire aussi directement de l'épître aux Colossiens et qu'il soit une transposition, presque une vulgarisation du paulinisme.

Une homélie prononcée par Tychique ou une instruction rédigée par lui, alors qu'il avait été envoyé en mission par Paul, était comme couverte par l'autorité de l'apôtre. Quand on eut perdu le souvenir précis de son origine, on crut tout simplement qu'elle venait de Paul. Comme

on n'en connaissait pas les destinataires, on la prit pour une épître aux Ephésiens, soit parce que Ephèse était la métropole des Eglises d'Asie, soit parce qu'elle avait été conservée dans les archives de l'Eglise d'Ephèse.

APPENDICE II

LES ÉPÎTRES PASTORALES[1]

I. — Titre, destinataires et contenu

Le terme de « Pastorales », par lequel on désigne les trois épîtres à Timothée et à Tite, se rencon-

1. Commentaires : Plitt, 1872 ; Fairbain, 1874 ; Knoke, Goettingen, 1887-89 ; Kübel, Nordlingen, 1888 ; von Soden (*H. C., III*), 1891, [2]1893 ; B. et J. Weiss (Meyer[7]), 1907 ; Wohlenberg (Zahn), 1906, [4]1923 (nous citons la première édition) ; Koehler (*Schr.*), 1907, [3]1917, II, 402-459 ; Belser, Freiburg i. B., 1897 ; Parry, Cambridge, 1920 ; Lock, New-York, 1924. Critique : Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Stuttgart, Tübingen, 1835 ; C. W. Otto, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe*, Leipzig, 1860 ; H.-J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch untersucht*, Leipzig, 1880 ; Lemme, *Der echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus*, Breslau, 1882 ; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales*, Paris, 1888 ; Hesse, *Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe*, Halle, 1889 ; Hilgenfeld, *Die Hirtenbriefe des Paulus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1897, p. 1-86 ; Barnard, *The Pastoral Epistels*, Cambridge, 1899 ; Langhlin, *The Pastoral Epistels in the Light of the Roman Imprisonement*, California, 1905 ; F. Maier, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli*, Münster, 1910 ; Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistels*, Oxford,

tre, pour la première fois, en 1735[1]. Son emploi est actuellement courant.

Timothée[2] apparaît pour la première fois, vers 47 ou 48, au début du second voyage missionnaire de Paul ; il était originaire de la région de Lystres (*Actes*, 16,1 s.). Sa mère était juive et son père païen. D'après *II Tim.*, 1,5, sa mère se serait appelée Eunice et sa grand'mère Loïs, mais ces renseignements sont fort sujets à caution[3] puisque la mère de Timothée est présentée comme une juive fidèle, alors qu'elle avait épousé un païen[4]. Les épîtres pastorales qui ne

1921 ; Brooke, *The Problem of the Pastoral Epistels*, *Journ. of theol. St.*, 1922, XXIII, p. 255-262 ; James, *The genuineness and authorship of the pastoral epistels*, London, 1906. Divers : Eylau, *Zur Chronologie der Pastoralbriefe*, Landsberg, 1884 ; H. Bois, *Zur Exegese des Pastoralbriefen*, *Jahrb. f. prot. Th.*, 1888, p. 145-160 ; Ewald, *Probabilia betreffend den Text des ersten Timotheusbriefs*, Erlangen, Leipzig, 1901 ; H.-H. Mayer, *Ueber die Pastoralbriefe*, Goettingen, 1913.

1. Dans l'ouvrage de P. Anton (*Exegetische Abhandlungen der Pastoralbriefe*, Halle, 1753-55). Le fait que Anton emploie le terme de Pastorales sans l'expliquer montre qu'il devait être usité, avant lui, dans l'enseignement académique.

2. Sur Timothée, voir J. Moffatt, art. *Timotheus*, *E. B.*, col. 5074-5079 ; Zahn, art. *Timotheus*, *R. E.*, *XIX*, p. 781-788.

3. Contre l'opinion de Moffatt, *E. B.*, c. 5075.

4. Wohlenberg (*Past.*, p. 1) essaye d'échapper à cette difficulté en supposant que, postérieurement à son mariage, Eunice était revenue au judaïsme. Nous avons vu (*Intr.*, *III*,

sont, en tout cas, pas antérieures à l'an 60, font de Timothée un jeune homme ; ce n'est là qu'une fiction[1], car ce n'est pas comme adolescent qu'il a pu devenir le collaborateur de Paul[2].

Timothée accompagna Paul dans ses deuxième et troisième voyages missionnaires. L'apôtre le laissa avec Silas à Bérée, quand il fut contraint de quitter précipitamment la Macédoine (*Actes*, 17,14). Au cours du troisième voyage, Timothée fut envoyé à Philippes (*Phil.*, 2,19) et à Corinthe (*I Cor.*, 4,17 ; 16,10), et si des circonstances particulièrement difficiles le firent échouer dans la mission qu'il devait remplir dans cette dernière ville, Paul ne lui en garda pas rancune, puisque, dans *II Cor.*, 1,19, il rappelle la part prise par Timothée à la fondation de l'Eglise.

Au dernier départ de Paul de Corinthe,

p. 259) qu'il y a lieu de douter que Paul ait circoncis Timothée. Il faut ajouter que dans l'épître aux Colossiens (où Timothée est nommé comme co-auteur), Aristarque, Marc et Jésus Justus sont nommés comme seuls collaborateurs juifs de Paul.

1. Destinée à expliquer que des instructions élémentaires soient adressées à Timothée.

2. Timothée aurait reçu l'imposition des mains, d'après *II Tim.*, 1,6 ; 2,2, de Paul, d'après I, 4,14 des presbytres. L'impossibilité où on est d'harmoniser ces deux témoignages conduit à y voir l'illustration d'une théorie et non le souvenir d'un fait.

Timothée l'accompagna, il resta sans doute en Asie, mais quand Paul vit, après avoir comparu devant Félix, que sa captivité allait se prolonger, il le fit revenir auprès de lui (*II Tim.*, 4,9. 21. Cf. p. 325 s.). Dans la suite, Timothée fut emprisonné, puisque sa libération est annoncée dans l'épître aux Hébreux (13,23).

A plusieurs reprises, Paul rend témoignage au zèle et à la fidélité de Timothée, qu'il appelle « son fils bien-aimé et fidèle » (*I Cor.*, 4,17. Cf. 16,10. *Phil.*, 2,23). Il le nomme comme co-auteur de plusieurs épîtres (*II Cor.*, *Phil.*, *Col.*, *I-II Thess.*, *Phm.*)[1].

Tite[2] est, suivant l'expression de Moffatt (*E. B.*, c. 5105), une des figures les plus énigmatiques de l'âge apostolique. D'origine païenne, converti de bonne heure, peut-être à la suite des missions parties d'Antioche[3], il vint à la conférence de Jérusalem où Paul refusa de

1. Ce qu'en dehors du Nouveau Testament nous savons de Timothée se réduit à peu de chose et est dénué de valeur ; cf. LIPSIUS, *Apok. Apgsch.*, *II*, 2, p. 372-400. Il faut seulement signaler qu'Eusèbe (*H. e.*, *III*, 4) fait de Timothée le premier évêque d'Ephèse, ce qui autorise peut-être à conjecturer qu'il a pu être, de quelque manière, mêlé à l'histoire ancienne de cette Eglise (cf. ZAHN, *Einl.*, *I*, p. 426).

2. Sur Tite, voir MOFFATT, art. *Titus*, *E. B.*, col. 5105-5108 ; JÜLICHER, art. *Titus*, *R. E.*, *XIX*, p. 798-800.

3. Il ne semble pas que ce soit Paul qui l'ait converti.

le laisser circoncire (*IV*, 1, p. 228 n. 2). Nous avons vu qu'il fut envoyé à Corinthe dans des conjonctures particulièrement délicates. C'était un missionnaire indépendant plutôt qu'un collaborateur régulier de Paul (cf. *IV*, 1, p. 250, n. 1). Eusèbe (*H. e.*, *III*, 6,5) fait de lui le premier évêque de Crète.

La première épître à Timothée[1] s'ouvre par une salutation développée du type habituel des salutations pauliniennes. Il faut noter que le titre de « Sauveur » y est donné à Dieu (1,1-2). L'épître est formée, en dehors d'une introduction (1,3-20) et d'une conclusion (6,3-21), de deux parties ; la première formule des instructions pour le maintien de la foi véritable par l'organisation des Eglises (2,1-3,16), tandis que la seconde met en garde contre certains périls et donne des instructions pour la lutte contre l'hérésie (4,1-6,2).

L'introduction rappelle les instructions qu'en partant pour la Macédoine, Paul a laissées à Timothée, resté à Ephèse. Il s'agit, avant tout, de combattre un enseignement opposé à celui de l'Eglise (1,3-4). Les hérésies qui naissent de l'abandon de la foi conduisent à des discussions

1. Pour la simplification du langage, nous disons dans l'analyse des Pastorales : Paul, Timothée, Tite, sans préjuger par là de la question d'authenticité.

stériles. Ceux qui les propagent prétendent être des docteurs de la Loi, ils spéculent sur ce qu'ils ne connaissent pas (1,5-7). Cette allusion au caractère judaïsant des hérésies amène une digression sur le rôle véritable de la Loi qui est de réprimer ce qui est « en contradiction avec la vraie doctrine conforme au glorieux Evangile du Dieu bienheureux » (1,8-11).

La mention de l'Evangile amène celle de l'apostolat confié à Paul, autrefois blasphémateur. Le message pour lequel l'apôtre rend grâce à Dieu se résume dans l'affirmation que Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs (1,12-17). C'est cet Evangile que Paul confie à son fils Timothée pour qu'il combatte sans faire naufrage, comme ont fait Hyménée et Alexandre (1,18-20).

Toute l'instruction de 2,1-3,16 est, à part la conclusion, rédigée sous forme objective. C'est un règlement ecclésiastique. Les chrétiens doivent prier pour tous les hommes, en particulier pour les autorités, afin de pouvoir mener une vie sainte conforme à la volonté de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (2,1-4). Il faut entendre que la vie sainte des chrétiens sera une prédication de l'Evangile. Il y a un seul Dieu et un seul médiateur qui s'est donné en rançon pour tous et par qui Paul a été établi

prédicateur et apôtre (2,5-7). L'auteur précise ensuite que ce sont les hommes qui doivent prier, ce qui veut dire prier en public (2,8). Il y a là une polémique contre la prétention des femmes à participer au culte. Dans 2,9-15, Paul expose que les femmes doivent avoir une tenue modeste, être soumises à leurs maris et garder le silence à l'assemblée. Pour justifier ces conseils, Paul rappelle l'histoire d'Adam et d'Eve et conclut en disant que la femme sera sauvée en devenant mère.

Un second paragraphe expose les conditions que doivent remplir ceux qui aspirent aux fonctions d'épiscopes et de diacres (3,1-13)[1]. Ces instructions sont données pour le cas où Paul tarderait à venir. Cette partie de la lettre se termine par un fragment emprunté à quelque hymne dans lequel est célébré « le mystère de piété » (3,14-16).

Une petite introduction à la seconde partie rappelle que l'Esprit a annoncé qu'à la fin des temps paraîtraient des hérétiques qui interdiraient certains aliments et proscriraient le mariage, bien que rien de ce qui a été créé par Dieu ne doive être rejeté et que tout ce qui est

1. Nous reviendrons, plus loin, sur ces instructions. Voir p. 537 s.

pris avec actions de grâces soit, par là, sanctifié (4,1-5). Timothée doit exposer cette saine doctrine et mépriser les mythes de vieilles femmes et l'exercice du corps, c'est-à-dire l'ascétisme, pour s'attacher à la piété qui a les promesses de la vie présente et celles de la vie future (4,6-11). Il ne doit pas se laisser mépriser à cause de sa jeunesse, mais se montrer le modèle des fidèles et, en attendant la venue de Paul, s'acquitter avec zèle de ses fonctions et ne pas négliger le charisme qui lui a été conféré par l'imposition des mains et la prophétie (4,12-16).

Vient ensuite un développement qui précise quelle doit être l'attitude de Timothée à l'égard des divers groupes de la communauté (5,1-16). Il est ensuite question des presbytres, de leur salaire et des conditions dans lesquelles peuvent être accueillies les plaintes formulées contre eux (5,17-20). Timothée est exhorté à être vigilant, à n'imposer précipitamment les mains à personne, et, enfin, à user d'un peu de vin à cause de son estomac (5,21-23). L'auteur affirme qu'il est impossible que le bien et le mal restent définitivement cachés (5,24-25) et le développement s'achève par quelques considérations sur les devoirs des esclaves (6,1-2). La conclusion a une portée générale. Il faut s'en tenir à l'enseignement de l'apôtre, sous peine de

tomber dans des discussions stériles. Les hérétiques ont des mobiles intéressés (6,3-10). Timothée les fuiera, il s'attachera à la justice, à la piété et à la foi. Il combattra le bon combat pour saisir la couronne de vie et restera irréprochable en vue du jour de l'avènement du Seigneur (6,11-16).

Un dernier développement recommande aux riches de ne pas se confier en leurs biens matériels, mais d'acquérir des richesses spirituelles (6,17-20).

L'épître se termine par l'exhortation adressée à Timothée de garder le dépôt qui lui a été confié et par une salutation collective très simple — « la grâce soit avec vous » — qui ne laisse pas que d'être assez surprenante à la fin d'une lettre adressée à un individu (6,21).

En dehors de la salutation (1,1-2), très proche de celle de la première épître, et d'une conclusion qui contient des renseignements et des salutations que nous avons déjà étudiés (4,9-22. Voir p. 322 s.), la seconde épître à Timothée est formée de deux développements principaux. Le premier exhorte Timothée à rester fidèle à l'enseignement qu'il a reçu (1,3-2,13). Le second contient des conseils motivés par l'état des communautés (2,14-4,8).

Paul parle d'abord des prières qu'il adresse à Dieu pour Timothée et du désir qu'il a de le revoir. Il rappelle sa foi qui a été autrefois celle de sa mère et de sa grand'mère, et l'engage à renouveler le charisme qu'il a reçu, car l'esprit de Dieu n'est pas un esprit de timidité, mais un esprit de foi et d'amour. Timothée ne doit rougir ni du témoignage du Christ, ni de Paul qui est prisonnier. Il doit souffrir pour l'Evangile, puissance révélée par le Seigneur Jésus Christ qui a détruit la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile (1,3-10). De cet Evangile, Paul est l'apôtre, c'est pour cela qu'il souffre, mais il n'en a pas honte (1,11-12). Timothée doit prendre pour modèle la saine doctrine qu'il a reçue de Paul et, par l'Esprit Saint, garder ce bon dépôt (1,13–14). Paul donne ensuite les renseignements que nous avons déjà analysés (p. 316 s.) sur la défection des Asiates et sur le zèle d'Onésiphore (1,15-18).

Ce que Timothée a reçu de Paul, il doit le confier à des hommes éprouvés, capables à leur tour de le transmettre à d'autres. Lui-même doit combattre et souffrir comme un bon soldat de Jésus-Christ (2,1-3). Cette exhortation est appuyée sur l'exemple de la discipline, à laquelle se soumettent le soldat, l'athlète et le laboureur (2,4-7) et par celui de Jésus-Christ, avec lequel

il faut souffrir pour pouvoir être associé à son règne (2,8-13).

Dans la seconde partie de l'épître, l'exhortation adressée à un homme découragé fait place à des instructions pour la lutte contre l'hérésie. Il faut éviter les discussions qui développent l'impiété. Les hérésies poussent comme l'ivraie, témoin Hyménée et Philète qui troublent la foi de beaucoup en disant que la résurrection s'est déjà produite (2,14-18). On reconnaît l'hérésie à ce qu'elle est incompatible avec la justice et avec l'invocation du Seigneur. Le véritable serviteur de Dieu doit rester doux et paisible, et s'efforcer de gagner ses adversaires (2,19-26). On est aux mauvais temps de la fin dans lesquels tous les vices doivent fleurir. Les hérétiques s'opposent à la vérité, comme autrefois Janné et Jambré se sont opposés à Moïse, ils périront comme eux (3,1-9). Quant à Timothée, il doit s'inspirer de l'exemple de Paul qu'il a vu supporter des tribulations à Antioche, à Lystres et à Iconium (3,10-17). Il faut prêcher, reprendre et enseigner, d'autant plus que des temps vont venir où les hommes repousseront l'enseignement qui leur est donné pour obéir à leurs passions (4,1-5). Quant à Paul, il est à la fin de sa course, son martyre est proche, mais, jetant un regard en arrière, il peut se rendre ce témoi-

gnage qu'il a combattu le bon combat et achevé sa course, et que la couronne de justice lui sera donnée (4,6-8)[1].

La salutation de l'épître à Tite est plus développée que celles des épîtres à Timothée. Elle contient un petit résumé de l'Evangile[2]. L'épître est formée d'une série de développements qui se rattachent assez naturellement l'un à l'autre.

Paul rappelle d'abord qu'il a laissé Tite en Crète pour qu'il achève d'instituer des presbytres dans chaque ville, il indique les conditions que doivent remplir ceux qui aspirent à ces fonctions (1,5-9)[3]. Il faut, en particulier, qu'ils soient aptes à combattre les adversaires de la bonne doctrine, gens indisciplinés et brouillons, auxquels s'applique ce vers d'un des leurs (Epiménide de Crète) : « Crétois toujours menteurs, mauvaises têtes, ventres paresseux ». Il faut les empêcher de s'attacher à des mythes judaïques. Ils prétendent connaître Dieu et le renient par leurs œuvres (1,10-16). Tite doit

1. Pour 4,9-21, voir p. 322 s..

2. Comme dans la salutation de la première épître à Timothée, Dieu est appelé Sauveur.

3. Il faut remarquer qu'après avoir parlé de l'institution de presbytres, l'épître mentionne les conditions que doivent remplir les épiscopes.

rappeler leurs devoirs aux vieillards, aux femmes, jeunes et vieilles, aux jeunes gens, aux esclaves (2,1-10). La grâce de Dieu qui a été manifestée doit les déterminer tous à vivre dans la sagesse, la justice et la piété (2,11-15). Tite doit aussi insister sur l'attitude qu'il faut avoir à l'égard des autorités (3,1-2). Paul rappelle l'état des fidèles avant la venue du Christ et la transformation qu'elle a opérée (3,3-7). Vient ensuite un développement qui résume l'épître. Ceux qui croient en Dieu doivent faire le bien et rejeter les discussions stériles. Il faut avertir les hérétiques et rompre avec eux s'ils persistent dans leurs erreurs (3,8-11)[1].

II. — L'intégrité des épîtres pastorales

Quelques faits peuvent conduire à supposer que les épîtres pastorales ne nous sont parvenues qu'altérées par des remaniements ou des déplacements accidentels[2]. C'est surtout à propos de la première épître à Timothée que se pose le

1. Les indications contenues dans 3,12-13 ont été analysées p. 341. Il y a ensuite, dans 3,14-15, une exhortation aux bonnes œuvres et des salutations.

2. Nous ne pouvons examiner ici que les plus caractéristiques de ces faits. Leur étude complète supposerait tout un commentaire des Pastorales.

problème d'intégrité. La salutation (1,1-2) est séparée, par une invitation à lutter contre l'hérésie (1,3-11), de l'action de grâce à Dieu pour la force donnée à son apôtre (1,12-17), morceau qui, d'après les habitudes épistolaires, devrait suivre immédiatement la salutation. Y a-t-il eu un déplacement accidentel[1], ou bien le morceau 1,3-11 doit-il être considéré comme une interpolation[2] ? L'hypothèse d'un déplacement est bien arbitraire, mais celle d'une interpolation ne l'est guère moins et il n'est pas établi que ce qu'il y a d'un peu anormal dans notre passage ne soit pas la conséquence d'une composition un peu relâchée et d'une imitation maladroite des habitudes épistolaires de Paul.

Harnack[3] a remarqué que tout le *chapitre* 3 qui traite de l'épiscopat et du diaconat, sépare 2,15, où il est dit que la femme sera sauvée en devenant mère, et 4,1, où l'auteur polémise contre les hérétiques qui interdisent le mariage,

1. Comme le suppose P. Ewald, *Probabilia betreffend den Text des I Timotheusbriefes*, Leipzig, 1901 (cité d'après Moffatt, p. 402), qui pense que 1,12-17 se trouvait primitivement entre 1,2 et 3.

2. Comme le pense Hilgenfeld, *Die Hirtenbriefe des Paulus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1897, p. 15.

3. Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 711 ; *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, p. 51.

deux morceaux dont l'unité organique est évidente. Il pourrait bien y avoir ici une interpolation, comme le pense Harnack, car le morceau 5,1-22[a] qui est le second grand développement ecclésiastique de notre épître, est, lui aussi, suspect d'interpolation[1], les morceaux 4,15-16 et 5,22[b] se rattachant parfaitement l'un à l'autre. On peut supposer que les deux développements ecclésiastiques ont été ajoutés après coup, peut-être par l'auteur lui-même.

Enfin, certains critiques[2] ont cru reconnaître dans 6,20-21, où il est question d'ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, une glose antimarcionite qui ne pourrait être antérieure au milieu du second siècle[3].

Dans la deuxième épître à Timothée, les seules incohérences qui retiennent l'attention résultent de l'insertion de fragments de billets pauliniens qui, n'ayant pas tous été écrits au

1. HARNACK, *Chronologie*, *I*, p. 711 ; VON SODEN, *Urchr. Litgesch.*, p. 156.

2. BAUR, *Past.*, p. 26 s. ; HARNACK, *Chronologie*, *I*, p. 482. 711 ; *Marcion*[2], p. 3* n. 1 ; H. DELAFOSSE, *Nouvel examen des épîtres pauliniennes*, *R. H. R.*, *XC*, 1924, p. 205-209.

3. Signalons aussi la place un peu étrange qu'occupe, à la fin de l'épître, le morceau sur les riches. VON SODEN (p. 253) a supposé un déplacement accidentel, le morceau s'étant trouvé primitivement après 6,1-2. D'autres (HARNACK, *Chron.*, *I*, p. 711 ; KNOPF, *Nachapostolisches Zeitalter*, Tübingen, 1905, p. 305 s.) pensent plutôt à une addition postérieure.

même moment, supposent des situations différentes ; il n'en résulte pas que l'épître n'ait pu être écrite d'un seul jet sous sa forme actuelle.

Dans l'épître à Tite, il y a peut-être lieu de voir dans 1,7-9 une glose insérée d'après *I Tim.*, 3,2 s. Alors que, d'après le *verset* 5, Tite est chargé d'instituer des presbytres, ces versets indiquent quelles conditions doivent remplir les épiscopes[1].

Les passages des Pastorales qui sont suspects d'avoir été ajoutés après coup forment la majeure partie du règlement ecclésiastique que contiennent les épîtres. On ne peut cependant songer à une incorporation secondaire, notamment parce que la conclusion de l'un des morceaux qui paraissent ajoutés (*I Tim.*, 3,14-16) est en relation étroite avec la fiction sur laquelle repose toute l'épître. Le commencement des recommandations faites au *chapitre* 5 se rattache aussi aux derniers versets du *chapitre* 4. Enfin si, entre *Tite*, 1,6 et 7, il y a un déplacement par le passage de recommandations relatives aux presbytres à des instructions sur les épisco-

1. De plus, il y a une relation organique entre 1,6 et 1,10. O. Ritschl, *Th. Litzg.*, 1885, col. 609 ; Knoke, p. 227 s. ; Harnack, *Chron.*, *I*, p. 710 s, *Entsteh. u. Entw.*, p. 50 ; Moffatt, art. *Timothy and Titus* (*Epistels*), *E. B.*, c. 5091 ; Hesse, p. 148 s. ; Moffatt, p. 402 ; Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, Z. *f. wiss. Th.*, 1913, p. 115, n. 2.

pes, c'est toujours la question ecclésiastique qui est au premier plan. Dans ces conditions, on pourrait supposer que l'auteur des Pastorales a utilisé un document contenant un règlement ecclésiastique dont il a inséré les fragments d'une manière parfois un peu maladroite en divers endroits de son œuvre.

III. — Critique externe. Canonicité. Histoire de la critique

Ce n'est qu'à l'époque de Marcion que l'on trouve une mention précise des Pastorales. Le fait que cet auteur[1] invoquait leur caractère de lettres privées pour les écarter de la collection des épîtres de Paul prouve qu'elles en faisaient partie avant lui. Les traces qu'elles ont laissées dans la littérature antérieure sont difficiles à reconnaître. Certaines rencontres d'expressions entre elles et les œuvres d'auteurs comme Clément Romain, Ignace et Polycarpe peuvent s'expliquer par l'influence exercée, de part et

1. D'après Tertullien, *adv. Marc.*, 5,21. Tertullien remarque que Marcion n'élimine pas l'épître à Philémon dont le caractère privé est plus évident encore que celui des Pastorales, et en conclut que son opinion lui a été dictée par des considérations dogmatiques. Il se peut que, de son temps déjà, on ait eu quelque scrupule à recevoir comme Ecriture sainte des lettres privées.

d'autre, par les épîtres de Paul[1]. Il y a cependant quelques cas où cette explication ne suffit pas. Le passage de Clément Romain (*I Cor.*, 29,1) ἐν ὁσιότητι ψυχῆς ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες présente des analogies trop frappantes avec *I Tim.*, 2,8, βουλόμαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ ἐπαίροντες ὁσίους χεῖρας, pour qu'elles puissent résulter d'une rencontre fortuite ou indirecte. Il y a, de même, une relation étroite entre *Tite*, 3,1, ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι, et *Clément*, 2,7, ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν[2], et 60,4-61,1, τοῖς ἄρχουσι καὶ ἡ γουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ... ὑποτάσσεσθαι. Le fait que le parallèle à *Tite*, 3,1, se trouve dans deux passages différents de Clément, paraît favorable à la priorité des Pastorales. Une conclusion absolue ne peut cependant pas être formulée, d'abord parce que les

1. Par exemple : *I Tim.*, 5,18, cf. *Did.*, 13,1 ; *I Tim*, 6,1, cf. *Clém.*, 47,7 ; *II Tim.*, 3,15, cf. *Clém.*, 43,1 ; *Tite*, 1,2 ; 3,7, cf. *Barn.*, 1,4 ; *II Tim.*, 3,6 ; 4,3, cf. *Barn.*, 12,10 ; *II Tim.*, 4,1, cf. *Barn.*, 7,2 ; *I Tim.*, 2,12 ; 4,15, cf. *Polyc.*, 12,3 ; *II Tim.*, 2,12, cf. *Polyc.*, 5,2 ; *II Tim.*, 2,25, cf. *Polyc.*, 11, 1 s. ; *II Tim.*, 4,1, cf. *Polyc.*, 11,4 ; *II Tim.*, 4,10, cf. *Polyc.*, 9,2. HOLTZMANN (*Past.*, p. 259 s.) a insisté sur cette manière d'expliquer les relations des Pastorales avec les écrits des Pères Apostoliques. HARNACK-GEBHARDT (*Patr. ap. op., ed. maj., I.* 1, p. LII) insistent surtout sur l'idée de sources communes.

2. L'expression πᾶν ἔργον ἀγαθὸν se trouve encore dans CLÉM., 33,1 et 34,4.

idées exprimées étaient courantes dans le christianisme primitif, ensuite parce que la préoccupation dominante des Pastorales ne se retrouve à aucun degré chez Clément. Dans ces conditions, les contacts signalés pourraient s'expliquer par la dépendance de l'auteur des Pastorales et de Clément à l'égard d'une source à nous inconnue[1].

Ignace écrit aux chrétiens d'Ephèse que l'apôtre Paul fait mention d'eux dans toutes ses lettres (12,2). La seule épître aux Ephésiens ne suffit pas pour expliquer ce passage et l'on peut supposer qu'Ignace a pensé à la première épître adressée à Timothée, censé être à Ephèse, et à la seconde qui parle de services rendus par Onésiphore à Ephèse (1,18) et mentionne l'envoi de Tychique dans cette même ville (4,12)[2].

Un passage de l'épître de Polycarpe (4,1), ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐ-

1. La nature de la relation entre *Tite*, 3,1, et Clém., 2,7 ; 61,1, nous paraît exclure la dépendance des Pastorales par rapport à Clément, hypothèse qu'admettait H. Ewald, *Gesch. d. Volkes Israel, VII*, p. 302, n. 1.

2. Il y a, en outre, comme l'a noté Holtzmann (*Past.*, p. 260), des affinités remarquables entre la seconde épître à Timothée et l'épître à Polycarpe ; elles s'expliquent, en partie au moins, par le fait que les deux lettres sont des exhortations à une jeune collègue que des liens d'affection unissent à l'auteur.

δέν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον· ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν, exprime exactement la même idée que *I Tim.*, 6,7.10 et sous la même forme. Bien que les idées ecclésiastiques de Polycarpe soient sensiblement les mêmes que celles d'Ignace, il ne parle pas seulement d'épiscopes comme lui, mais aussi de diacres et de presbytres comme les Pastorales[1].

Le Canon de Muratori (*ll.* 60-63) mentionne les lettres à Timothée et à Tite écrites *pro affectu et dilectione*, mais cependant admises par la discipline de l'Eglise catholique[2]. Ces mots montrent que l'auteur du Canon sait que, pour plusieurs, le caractère privé de ces lettres excluait leur canonicité. C'est surtout dans les cercles hérétiques que cette opinion paraît avoir prévalu. Le cas de Marcion a été cité plus haut. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, *II*, 11,52) mentionne des hérétiques qui rejettent les épîtres à Timothée à cause du passage *I Tim.*, 6,20 qui les condamnait. Origène (*in Mt. serm.*, 117)

1. Le fait que l'existence des Pastorales est indiscutable à partir de l'époque de Marcion nous dispense d'en rechercher les traces chez les Apologètes.

2. Nous avons vu (p. 492 n. 1) que Tertullien considérait les Pastorales comme canoniques, au même titre que les autres épîtres. Tel était aussi le point de vue de Gaius (Eusèbe, *H. e.*, *VI*, 20).

cite encore le passage *II Tim.*, 3,8, comme ayant motivé le rejet des Pastorales. Parmi ces hérétiques, Jérôme (*Praef. comm. in ep. ad Titum*, *M.*, *P. L.*, 26, 555) nomme Marcion, Basilide et Tatien.

Les premiers doutes systématiquement développés sur l'authenticité d'une des épîtres pastorales l'ont été par Schleiermacher, en 1807[1]. Ils portaient uniquement sur la première épître à Timothée dont Schleiermacher rejetait l'authenticité à cause des particularités de la langue dans laquelle elle est écrite, parce qu'il est impossible de la situer dans la partie de la vie de Paul que nous connaissons et enfin parce qu'elle ne paraît pas supposer une situation historique concrète[2]. Avec un sens critique tout à fait remarquable, Schleiermacher avait mis le doigt sur les points les plus vulnérables de la théorie traditionnelle, mais il y avait dans son système un point faible, c'est qu'il ne tenait pas un compte suffisant de l'étroite affinité qu'il y a entre les trois épîtres pastorales[3].

1. Sur la théorie de SCHLEIERMACHER et sur quelques doutes émis avant lui, voir *Intr.*, *IV*, 1, p. 18.

2. La théorie de SCHLEIERMACHER fut admise notamment par BLEEK, NEANDER, LUECKE, LÖFFLER, USTERI, RITSCHL, et, pendant un temps, par REUSS.

3. Il l'expliquait par l'imitation que l'auteur de *I Tim.* aurait faite des deux autres épîtres.

La discussion des idées de Schleiermacher se développa dans deux directions différentes. Les uns, faisant état de la solidarité des trois épîtres, étendirent à la première à Timothée le jugement d'authenticité porté par Schleiermacher sur les deux autres[1], tandis que d'autres critiques firent valoir contre la seconde à Timothée et contre l'épître à Tite des arguments tout semblables à ceux que Schleiermacher avait développés contre la première[2].

En 1835, l'ouvrage fondamental de Baur[3] posa le problème des Pastorales sur un terrain nouveau. Ces épîtres, se demanda Baur, reflètent-elles l'atmosphère paulinienne ou celle d'une autre époque? Baur vit dans ces lettres un document de la lutte de l'Eglise catholique contre le gnosticisme au cours du IIe siècle. Il fut suivi — mais avec une tendance de plus en plus nette à faire remonter les épîtres plus haut dans le second siècle — non seulement par ses disciples,

1. PLANCK, *Bemerkungen über den ersten Brief an Timotheus*, Goettingen, 1808 ; WEGSCHEIDER, *Der erste Brief des Paulus an den Timotheus übersetzt and erklärt*, Goettingen, 1810 ; HEYDENREICH, *Die Pastoralbriefe des Paulus erklärt*, Herborn, 1826-28 ; HUG ; BERTHOLDT ; GUERICKE.

2. EICHHORN, *Einl. i. d. N. T., III*, 1, 1812 ; REUTERDAHL ; SCHRADER.

3. F. C. BAUR, *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht*, Stuttgart, Tübingen, 1835.

Schwegler, Zeller, B. Bauer, Hilgenfeld et d'autres, mais aussi par des théologiens qui n'appartenaient pas à son école, comme Holtzmann[1], et par la majorité des critiques jusqu'à l'époque actuelle. Il n'y eut pas, en effet, pour les Pastorales, le mouvement général de réaction qui se produisit pour d'autres épîtres (*Phil.*, *Col.*, *Thess.*).

Depuis les travaux de Baur, l'authenticité des Pastorales a été défendue, non seulement par les théologiens catholiques, mais encore par des critiques assez nombreux, tels que Baumgarten, Mathies, Otto, Ernest Bertrand, Zahn et son disciple Wohlenberg[2].

Une place à part dans l'histoire de la critique des Pastorales revient à Edouard Reuss dont les hésitations et les doutes, de plus en plus accentués, reflètent le mouvement de la critique dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Après s'être prononcé, en 1851[3], pour l'authenticité

1. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig, 1880.

2. Baumgarten, *Die Echtheit der Pastoralbriefe*, Berlin, 1837 ; Matthies, *Erlkärung der Pastoralbriefe*, Greisswald, 1840 ; C. W. Otto, 1860 ; Ernest Bertrand, 1888 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 400-492 ; Wohlenberg. Il faut signaler le point de vue de Bernhard Weiss (*Einl.*, p. 306) qui déclare ne pouvoir se prononcer.

3. Reuss, *La seconde captivité de saint Paul*, *R. de th. et de ph. chr.t.*, *II*, 1851, *I*, p. 150-171.

des trois épîtres, il s'exprimait ainsi, en 1874 : « Les doutes sur l'authenticité se transforment chaque jour, pour beaucoup, en certitudes... Il est superflu, tant elles sont insuffisantes, d'énumérer toutes les anciennes combinaisons possibles ou impossibles imaginées pour placer les épîtres pastorales dans une partie connue ou inconnue de la vie de Paul. S'il fallait porter le même jugement sur notre propre hypothèse, nous verrions là une démonstration décisive de l'inauthenticité. Provisoirement, il n'y a aucun inconvénient à présenter les choses de telle manière que l'enquête ne paraisse pas définitivement close[1]. » Quelques années plus tard[2], Reuss modifiait encore son point de vue et ne retenait plus comme autqentique que la seconde épître à Timothée[3].

1. Reuss, *Gesch.*,[5] p. 127.

2. Reuss, *Ep. paul.*, *II*, p. 320-321 (1878).

3. C'est aussi le point de vue de Heinrici (*Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1908, p. 64). La critique de Sabatier a passé par une évolution semblable à celle de Reuss. En 1870, dans la première édition de son *Apôtre Paul*, tout en ne dissimulant pas que la question des Pastorales lui paraît obscure, il incline vers l'authenticité et utilise les Pastorales pour l'analyse de la dernière forme de la pensée de Paul. Un peu plus tard (1881), dans l'article *Pastorales*, de l'encyclopédie de Lichtenberger (t. *X*, p. 250-259), il se prononce pour l'inauthenticité. Dans les éditions ultérieures de *L'apôtre Paul*, s'il ne modifie pas son texte, il

Il faut ajouter que, depuis Credner (1836), un grand nombre de critiques admet l'utilisation dans les Pastorales de fragments plus ou moins étendus de lettres authentiques de Paul[1].

IV. — La parenté des trois épîtres pastorales entre elles

Les épîtres pastorales forment un groupe par

ajoute du moins une note (³1896, p. 278 n. 1) dans laquelle il déclare qu'après un nouvel examen de la question, les arguments contre l'authenticité lui paraissent l'emporter.

1. Hitzig, *Ueber Johannes Marcus*, 1843 ; Weisse, *Philosophische Dogmatik*, 1855 ; Hausrath, Krenkel, Plitt (*Die Pastoralbriefe*, 1872) ; Ménégoz, von Soden, Pfleiderer, Sabatier, Renan, Hesse, etc. Les principaux fragments pour lesquels l'hypothèse d'une origine paulinienne a été envisagée sont : *I Tim.*, 1,1-10.18-20 ; 4,1-16 ; 6,13-16. 20-21 (Hesse). *II Tim.*, 1,1-6ª (Mac-Giffert), 1,1-5ª (von Soden), 1,12 (Hausrath), 1,7-11 (Mac-Giffert), 1,7-8 (von Soden), 1,15-18 (Hausrath, Pfleiderer, Clemen, von Dobschütz, Hitzig, Mac-Giffert, Renan), 1,16-18 (Krenkel), 2,17-18 (Renan), 4,6-19 (Mac-Giffert, von Soden, Moffatt, Hitzig) 4,9-22 (Weisse), 4,9-22ª (Moffatt), 4,9-21 (Pfleiderer, von Dobschütz, Renan), 4,9-18 (Krenkel, Hausrath, Clemen), 4,9 (Bacon), 4,11-18 (Bacon), 4,12. 13-17 (Hitzig), 4,15-18 (von Soden), 4,19-22ª (Clemen), 4,19 (Hitzig, Krenkel), 4,20-22ª (Hitzig), 4,20-21ª (Bacon), 4,21-22 (Mac-Giffert, von Soden), 4,21 (Krenkel), 4,22ᵇ (Hitzig), *Tite*, 1,1-6 (Mac-Giffert ?), 1,1-4 (von Soden), 1,1-3ª.4-6.12-13.16 (Hesse), 3,1-7 (Hesse, Mac-Giffert), 3,12-15 (Weisse, von Soden), 3,12-13 (Hesse, Krenkel, Mac-Giffert), 3,15 (Hesse).

tout ce qui les sépare des épîtres authentiques[1] et par le fait qu'elles reflètent la même situation, combattent les mêmes adversaires et trahissent les mêmes préoccupations, tant au point de vue théologique qu'au point de vue ecclésiastique.

L'étroite affinité qu'il y a entre elles résulte aussi de l'emploi de certaines expressions caractéristiques comme πιστὸς ὁ λόγος (*I Tim.*, 1,15 ; 3,1 ; 4,9. *II Tim.*, 2,11. *Tite*, 3,8) ou ἐν καθαρᾷ συνειδήσει (*I Tim.*, 3,9. *II Tim.*, 1,3). On peut aussi relever, dans les trois épîtres ou dans deux d'entre elles, certains passages similaires, par exemple l'indication des conditions que doivent remplir les épiscopes (*I Tim.*, 3,2-4. *Tite*, 1,6-8) ; les exhortations de *I Tim.*, 6,11 et de *II Tim.*, 2,22 ; les expressions parallèles de *II Tim.*, 3,17 et de *Tite*, 1,16, de *I Tim.*, 6,21 et de *II Tim.*, 2,18.

Il faut noter aussi l'emploi des mêmes formes de raisonnement, par exemple, la manière, imitée de Paul, dont sont entremêlés l'exposé d'une vérité générale et des exhortations particulières (*I Tim.*, 1,8-10 ; 3,14-16 ; 4,4-11 ; 6,3-11. *II Tim.*, 2,4-7.14. *Tite*, 1,15-16 ; 2,15 ; 3,8).

Si ces faits établissent une affinité certaine entre les trois épîtres, ils n'autorisent cepen-

1. Von Soden, *Urchr. Litgesch.*, p. 155.

dant pas[1] à affirmer qu'elles soient l'œuvre du même auteur. Un jugement sur ce point est difficile à formuler à cause du caractère nécessairement impersonnel de toute œuvre pseudépigraphe.

L'ordre dans lequel les Pastorales sont conservées dans le Nouveau Testament est déterminé par leur longueur, il ne repose sur aucune tradition, fondée ou non, sur l'ordre dans lequel elles ont été écrites. Les critiques sont à peu près unanimes à considérer la deuxième à Timothée comme la plus ancienne et la première comme la plus récente des trois[2]. Le terme de πίστις, dans le sens objectif de doctrine, qui ne se trouve pas dans Tite et seulement une fois dans la seconde à Timothée (4,7), se rencontre quatre fois dans la première (1,19 ; 4,1.10 ; 6,21). La première à Timothée (1,1) et l'épître à Tite (1,3) donnent à Dieu l'épithète de « Sauveur » qui

1. Contrairement à ce qu'admettent, par exemple : SABATIER, art. *Pastorales*, *enc.* LICHTENBERGER, *X*, p. 251 ; J. RÉVILLE, *Les origines*, p. 269. Voir les réserves formulées sur ce point par MAYER (p. 21) et par SCHWARTZ (*Die pseudoapostolichen Kirchenordnungen*, *Schr. d. wiss. Ges. z. Strassburg*, *VI*, 1910, p. 1., n. 1).

2. Par exemple MOFFATT (p. 397) et les auteurs qu'il cite : MANGOLD, DE WETTE, REUSS, BAUR, HOLTZMANN, VON SODEN, HARNACK, PFLEIDERER, BRÜCKNER, BEYSCHLAG, CLEMEN, SCHMIEDEL, JÜLICHER, etc.

manque dans la seconde à Timothée. La polémique contre les hérétiques est plus vive dans la première à Timothée que dans les deux autres épîtres.

Dans la seconde à Timothée (2,23), les disputes apparaissent comme une conséquence possible des hérésies. Dans Tite (3,9), la dispute est un élément essentiel de la propagande hérétique qui a donc un caractère polémique plus nettement développé. A la définition des doctrines hérétiques par les généalogies dans Tite (3,9) la première épître à Timothée (1,4) ajoute un trait nouveau par l'emploi du terme de mythes. Dans la seconde épître à Timothée, Hyménée et Philète ont fait naufrage quant à la foi (2,18). La première précise qu'Hyménée et Alexandre ont été excommuniés (1,20). La seconde épître affirme l'apostolat de Paul (2,11). La première (2,7) ajoute une déclaration solennelle : « Je dis la vérité, je ne mens pas ». La seconde épître (3,1) dit simplement que, dans les derniers jours, viendront des temps mauvais, la première (4,1) fait intervenir une prophétie de l'Esprit.

Ces rapprochements autorisent à considérer l'antériorité de la seconde épître à Timothée par rapport à la première comme certaine et son antériorité par rapport à l'épître à Tite comme probable. L'affinité entre les trois épîtres reste

cependant assez nette pour qu'il soit légitime de les considérer comme formant un groupe d'une unité suffisante pour que les problèmes critiques soulevés par elles puissent être considérés ensemble[1].

V. — L'inauthenticité des épîtres pastorales

On ne peut tirer argument contre l'authenticité des épîtres pastorales des indications fournies par la critique externe qui, si elles sont moins favorables que pour telle autre épître, ne sont cependant pas incompatibles avec l'attribution de ces épîtres à l'apôtre Paul.

On ne peut non plus considérer comme décisive la différence qu'il y a entre la place que les préoccupations relatives à l'organisation ecclésiastique occupent dans les Pastorales et dans les épîtres authentiques. Si les Pastorales avaient été écrites tout à la fin de la vie de Paul, il ne serait pas impossible d'imaginer telle circonstance qui aurait pu déterminer l'apôtre à

1. L'ordre de composition des Pastorales explique que les renseignements personnels et les notices historiques soient plus nombreuses dans la seconde à Timothée que dans l'épître à Tite et fassent défaut dans la première à Timothée.

attribuer aux questions d'organisation plus d'importance qu'il ne l'avait fait jusque-là.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à l'objection tirée du fait qu'il est impossible de placer les Pastorales dans la partie de la vie de Paul que nous connaissons. La biographie de l'apôtre nous est trop imparfaitement connue pour qu'un argument négatif, en ces matières, puisse être décisif, et si l'hypothèse d'une libération et d'une seconde captivité est très peu vraisemblable, il faut cependant reconnaître qu'il n'y a aucun argument strictement décisif qui la rende absolument impossible.

Nous mentionnerons enfin un dernier argument que nous ne croyons pas pouvoir retenir, c'est le fait que les Pastorales supposeraient déjà des Ecritures Saintes de la Nouvelle Alliance[1]. Le passage *II Tim.*, 3,16, sur les Ecritures inspirées qui sont utiles pour instruire, reprendre, convertir et éduquer, nous paraît se rapporter à ces Ecritures Saintes que Timothée est censé avoir étudiées dès son enfance (*II Tim.*, 3,15) et qui sont les livres de l'Ancien Testament.

D'autre part, dans *I Tim.*, 5,18, on trouve cité comme « Ecriture », à côté de la parole du

1. J. RÉVILLE, *Les origines*, p. 267 s.

Deutéronome (25,4) : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule », un principe, « L'ouvrier est digne de son salaire », qui est donné dans *Luc*, 10,7. Comme le remarque justement Jülicher (*Einl.*, p. 154 s.), la préhistoire des évangiles est trop mal connue pour qu'il soit certain que l'auteur a pris la parole citée dans l'évangile de Luc tel que nous le connaissons[1]. Quant au fait qu'une parole de Jésus est associée à un texte de l'Ancien Testament et citée comme « Ecriture », il peut s'expliquer par une confusion qu'a facilitée le fait que, dans l'ancienne Eglise, le principe de la rétribution des prédicateurs de l'Evangile était justifié à la fois par l'Ancien Testament et par l'autorité du Seigneur[2].

Trois arguments nous paraissent, par contre, apporter un témoignage décisif contre l'authenticité des Pastorales. Le premier est d'ordre historique, le second d'ordre théologique, le troisième d'ordre linguistique.

1. Pour la même raison, nous ne pouvons pas considérer que *I Tim.*, 2,6ª (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων) trahisse une dépendance à l'égard de *Mc.*, 10,45 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν).

2. Voir l'argumentation de Paul dans *I Cor.*, 9. L'axiome du Deutéronome est aussi cité dans *Did.*, 13,1, d'une manière qui prouve qu'il était couramment invoqué.

1. *L'argument historique*

La situation supposée par les Pastorales est, à la fois, invraisemblable, inconsistante et contradictoire. Il est invraisemblable, d'abord, que Paul ait envoyé les instructions que contiennent ces épîtres à des missionnaires éprouvés comme Timothée et Tite. Il serait, de plus, inconcevable que ces instructions leur aient été données au moment où la mission qui leur a été confiée est sur le point de prendre fin[1].

Il est impossible, d'autre part, de se représenter le caractère de la mission confiée à Timothée et à Tite et la situation qu'ils occupent. D'un côté, ils paraissent être évêques ou presbytres de quelque communauté. C'est ce que supposent les passages où leur sont donnés des conseils sur l'attitude qu'ils doivent avoir à l'égard des divers membres de la communauté, sur les exhortations qu'ils doivent adresser, sur la lutte qu'il leur faut soutenir contre l'hérésie[2]. Mais, d'un autre côté, Timothée (surtout dans la première épître) et Tite semblent chargés

1. Dans *I Tim.*, 3,14, Paul annonce qu'il va rejoindre Timothée. Dans *II*, 4,9.21 et dans *Tite*, 3,12, Timothée et Tite sont invités à revenir auprès de Paul.

2. Par ex. : *I Tim.*, 2,1-15 ; 4,6-16 ; 5,1 s. *II Tim.*, 4,1-5 ; *Tite*, 2, 1 s.

d'une mission qui déborde le cadre de l'organisation normale de la communauté. Ils doivent instituer des évêques et des presbytres, en d'autres termes, organiser les Eglises[1]. La contradiction est flagrante et met en lumière le caractère fictif de la situation supposée.

La situation dans laquelle Timothée se trouve, d'après la première épître, est toute schématique et abstraite. Pour la seconde, des indications précises supposent tantôt une captivité à Césarée, tantôt une captivité à Rome[2].

Nous constatons enfin que les Pastorales supposent des Eglises qui ont une organisation administrative, c'est-à-dire dans lesquelles les fonctionnaires tirent leur autorité de la régularité de leur institution, alors que, dans les communautés pauliniennes, leur autorité reposait uniquement sur un charisme, c'est-à-dire sur un don de l'Esprit[3].

2. *L'argument théologique*

La pensée religieuse qui s'exprime dans les Pastorales est très différente de la pensée pau-

1. *I Tim.*, 1,3 ; 3,14-16. *Tite*, 1, 5.

2. Seule, l'épître à Tite pourrait révéler une situation historique possible. Il serait téméraire d'en conclure qu'elle est réelle.

3. Nous reviendrons sur ce point p. 536.

linienne. C'est une forme secondaire et dérivée du paulinisme. Les grandes lignes du système sont maintenues, mais ses angles sont émoussés et son originalité a disparu. Le paulinisme est essentiellement mystique. C'est la traduction directe d'une expérience personnelle d'un caractère très individuel. La doctrine des Pastorales est, au contraire, ecclésiastique. L'enseignement de l'Eglise, la doctrine transmise et reçue sans altération occupent la place que l'expérience avait chez Paul.

Le problème de la Loi[1] et celui de l'universalisme n'existent plus. Ils sont entièrement résolus dans le sens des thèses pauliniennes[2].

De Paul aux Pastorales, le centre de gravité de la religion s'est déplacé. Il a passé de l'expérience spécifiquement religieuse de la rédemption à une transformation morale qui, pour Paul, n'était qu'une conséquence de la foi. Le

1. Il ressort de *I Tim.*, 1,8 s. que l'auteur des Pastorales n'a plus qu'une conception essentiellement morale de la Loi La constatation est d'autant plus intéressante que l'auteur reproduit une formule paulinienne : « Je reconnais que la Loi est bonne » (*Rom.*, 7,16).

2. On trouve bien encore (*I Tim.*, 2,7. *II*, 4,17) l'affirmation du ministère pagano-chrétien de Paul, mais c'est une simple reproduction des formules pauliniennes. Il n'y a plus de fossé entre judéo- et pagano-chrétiens. L'universalisme n'est plus une affirmation hardie, c'est une vérité d'évidence.

christianisme est conçu comme une manière nouvelle de vivre qui s'oppose à la vie naturelle avec ses passions matérielles et ses convoitises charnelles (*II Tim.*, 4,3). Cette vie nouvelle, sans doute, n'a été rendue possible que par l'œuvre du Christ, mais l'attention ne se porte pas sur cette œuvre, mais sur ses conséquences. L'épanouissement de l'Evangile n'est plus la vie en Christ, mais l'amour qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère (*I Tim.*, 1,5).

Les préoccupations proprement théologiques n'ont que peu de place dans les Pastorales. Les formules toujours un peu vagues qu'on y rencontre sont des résumés d'une doctrine courante plutôt que des développements originaux.

On ne trouve pas, d'ailleurs, dans les Pastorales, tous les éléments d'un système. La doctrine de Dieu est relativement assez développée. Dieu est appelé roi des siècles, immortel, invisible, unique, sauveur, roi des rois et seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, celui qui habite la lumière inaccessible, véridique, miséricordieux et bon (*I Tim.*, 1,1.17 ; 2,3 ; 6,15. *II*, 1,2. *Tite*, 1,2 ; 3,4) ; mais cette abondance d'expressions couvre une extrême pauvreté de pensée. Le terme de Sauveur semble faire de Dieu l'auteur du salut, cependant la

définition du Christ comme unique médiateur et l'affirmation qu'il s'est donné en rançon pour tous (*I Tim.*, 2,6) fait de lui, et non de Dieu, le véritable Sauveur.

Le Christ apparaît comme le vainqueur de la mort (*II Tim.*, 1,10 ; 2,12), sa préexistence est impliquée dans l'idée de sa venue dans le monde, mais il n'est pas expliqué comment elle se concilie avec son humanité qui est cependant nettement affirmée.

L'auteur s'efforce de condenser toute la doctrine chrétienne en formules dont quelques-unes sont des rudiments de confessions de foi.

Ces différences avec le paulinisme authentique s'expliquent, pour une part, par une différence de tempérament, mais il faut aussi faire intervenir une différence de milieu et d'époque. Paul vit au moment de la naissance des Eglises. Les communautés auxquelles il s'adresse n'ont pas de passé. Il s'agit de former des individualités chrétiennes en les amenant à faire l'expérience qui, pour Paul, est la foi toute entière. L'auteur des Pastorales a en face de lui des communautés constituées mais dont l'état moral et religieux laisse à désirer. Il leur rappelle l'expérience religieuse dont l'Eglise est dépositaire, mais, par cela même, ramène cette expérience à des formules transmises, ce qui équivaut à leur

substituer un système dont les croyants ont seulement à développer les conséquences.

D'autre part, l'auteur s'attache surtout aux manifestations de la vie religieuse, c'est-à-dire à la vie morale. La pensée ne l'intéresse que d'une manière secondaire et plus négative que positive. Il s'agit moins de développer la pensée religieuse que d'en réprimer les écarts.

L'Evangile est « une économie divine qui consiste dans la foi » (*I Tim.*, 1,4), c'est-à-dire une organisation de la vie qui vient de Dieu et qui est la loi du croyant. Il y a ainsi un enseignement conforme à la piété et « aux saines paroles de notre Seigneur Jésus-Christ » (*I Tim.*, 6,3) Le christianisme est la reconnaissance de la vérité (*I Tim.*, 4,3 *II*, 2,15.25 ; 3,7. *Tite*, 1,1)[1]. La foi est essentiellement un dépôt qui se transmet (*I Tim.*, 1,18 ; 6,20. *II*, 1,5[2], 2,1 s., etc.), elle est devenue une orthodoxie[3]. L'organisation ecclésiastique est destinée à en assurer la con-

1. Il faudrait aussi citer tous les passages où il est question de la saine ou de la bonne doctrine.

2. L'idée de la famille, dans son rôle de dépositaire de la foi (*II Tim.*, 1,5), est d'autant plus caractéristique que, pour l'exposer, l'auteur est obligé de faire doublement violence aux faits, d'abord en identifiant judaïsme et christianisme, puis en faisant de la mère de Timothée une juive fidèle.

3. Jean Réville, *Les origines*, p. 283 s. ; Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 365 s.

servation et la transmission intégrales. L'Esprit saint n'est plus, comme à l'époque primitive, une puissance de révélation et de création, il est devenu une force de conservation (*II Tim.*, 1,14). La persévérance est le devoir essentiel des chrétiens, car la vérité a été donnée une fois pour toutes et il convient d'éviter toutes les nouveautés (*I Tim.*, 4,16. *II*, 2,19. 22; 3,15). L Eglise n'est pas seulement l'assemblée des fidèles, mais encore — ceci est au moins en germe dans les Pastorales — dépositaire et garante de la vérité (*I Tim.*, 3,15).

Les formules dans lesquelles cette vérité est exprimée[1] contiennent d'abord l'idée que la rédemption accomplie par l'œuvre du Christ réalise un plan conçu par Dieu de toute éternité (*II Tim.*, 1,9. *Tite*, 1,2). La volonté rédemptrice de Dieu à l'égard de tous les hommes se traduit par une vocation dont celle qui a été adressée autrefois à Paul persécuteur est le type (*I Tim.*, 1,16; 2,4. *II*, 1,9. *Tite*, 2,11).

Pour parler de l'œuvre du Christ, l'auteur emprunte des formules dont l'origine remonte à Paul. Le Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs (*I Tim.*, 1.15), son œuvre est

1. Les plus importantes de ces formules sont : *I Tim.*, 1,15 s. ; 2,3-6 ; 3,16. *II Tim.*, 1,8-10 ; 2,8-10. *Tite*, 2,11-14 ; 3,3-7.

une médiation (*I Tim.*, 2,5-6) ; mais c'est sur le mode lyrique, non sur le mode dialectique, que l'auteur en parle (*I Tim.*, 3,16 s.) et c'est surtout sur les résultats de cette œuvre, sur la victoire remportée sur la mort qu'il arrête sa pensée (*II Tim.*, 1.10. Cf. 2,8).

La rédemption donne à l'homme une force qui lui permet de rompre avec le péché conçu comme une impuissance qui caractérise la chair[1] plutôt que comme la conséquence d'une nature radicalement mauvaise rendant nécessaire une transformation totale[2].

La rédemption permet aux hommes de vivre dans la sagesse, la justice et la piété (*Tite*, 2,12) ; en même temps, elle est une promesse de la vie future (*I Tim.*, 4,8. *II*, 2,10), elle permet d'envisager le jugement comme une bienheureuse espérance (*I Tim.*, 4,10. *II*, 2,11-13. *Tite*, 2,13).

La pensée de l'auteur des Pastorales a plus de sens pratique que de puissance ou de profondeur. Malgré l'apparence intellectuelle de certaines formules, le christianisme n'est pas conçu comme une sagesse ou une philosophie, mais comme une puissance qui engendre une vie

1. Et aussi comme l'effet de l'action de Satan, *II Tim.*, 2,26.

2. Ailleurs (*I Tim.*, 1,13), le péché est caractérisé comme ignorance.

morale différente de celle qui était antérieure à la conversion. C'est une discipline divine qui s'oppose aux convoitises charnelles et qui prépare l'homme à l'avènement glorieux du Christ, avènement dont la pensée ne joue pas, d'ailleurs, un rôle comparable à celui qu'il jouait chez Paul, car, au temps des Pastorales, l'Eglise est déjà organisée pour durer, elle n'est plus obsédée par la pensée de la fin imminente.

Dans bien des cas, l'exposé de la pensée revêt dans les Pastorales une forme négative et polémique. L'auteur est surtout préoccupé de lutter contre les fausses doctrines et contre ceux qui les propagent (*I Tim.*, 1,3 s. ; 4,6 s. *II*, 2,15 ; 4,2-5. *Tite*, 1,9)[1]. Ceci oblige à écarter l'opinion de Reuss[2] qui ne reconnaissait aux hérésies combattues dans les Pastorales qu'un caractère pratique. Si ce sont bien, en effet, les conséquences des hérésies qui préoccupent l'auteur, il les rattache à des erreurs de doctrine, notamment

1. Sur les hérésies combattues dans les Pastorales, voir : Hilgenfeld, *Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus*, Z. *f. wiss. Th.*, 1880, p. 448-464 ; Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, Marburg, 1856 ; Lütgert, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, *Beitr. z. Förd. chr. Th.*, *XIII*, 3 (1909) ; G. Kittel, *Die* γενεαλογίαι *der Pastoralbriefe*, Z. *N. T. W.*, *XX*, 1921, p. 49-69.

2. Reuss, *Ep. paulin.*, *II*, p. 325 s.

à une interprétation qu'il juge erronnée de l'Ancien Testament.

Les seuls hérétiques nommément désignés sont Hyménée et Alexandre, d'une part (*I Tim.*, 1,20), Hyménée et Phygèle, de l'autre (*II Tim.*, 2,17)[1]. Ils forment certainement un seul groupe[2]. On a pensé qu'il fallait distinguer entre des hérésies combattues comme actuelles et d'autres qui sont seulement annoncées pour l'avenir[3]. Cette distinction ne nous paraît pas fondée. Si l'auteur croit à un épanouissement de l'hérésie à la fin des temps (*I Tim.*, 4,1 s. *II*, 3,1 ; 4,3 s.), il a le sentiment de vivre dans ces temps mauvais et il y a concordance entre les traits par lesquels il caractérise les hérésies de la fin des temps et ceux qu'il combat chez ses adversaires. Quelle déchéance de la foi pourrait être plus complète que le naufrage d'Hyménée et d'Alexandre qui ont dû être livrés à Satan, ou que la ruine de la foi que produit l'erreur d'Hyménée et de Philète concernant la résurrection? La prohibition du mariage et l'interdiction de certains aliments qui caractérisent les hérésies de

1. Nous avons vu, plus haut (p. 316), que Phygèle et Hermogène (*II Tim.*, 1,15) ne sont pas des hérétiques, mais des hommes qui ont abandonné Paul.

2. Contre Hesse, p. 270.

3. B. Weiss, p. 17.

la fin des temps (*I Tim.*, 4,3) ne diffèrent pas de l'affirmation qu'il y a des choses impures en elles-mêmes, affirmation à laquelle l'auteur des Pastorales oppose le principe que tout est pur aux purs (*Tite*, 1,15)? Et l'apologie du mariage qui occupe tant de place dans les Pastorales, serait-elle concevable s'il n'y avait pas eu des gens qui en aient contesté la légitimité?

Les hérétiques combattus ne sont, sans doute, pas encore systématiquement organisés en dehors de l'Eglise, mais l'auteur a le sentiment qu'en droit, au moins, ils n'en font pas partie. Il voudrait même qu'ils en soient exclus. Il ne s'adresse pas à eux, il ne cherche pas à les convaincre ou à les gagner. Il met seulement les fidèles en garde contre eux[1].

1. JÜLICHER (*Einl.*, p. 168) a proposé de distinguer, parmi les hérétiques combattus dans les Pastorales, entre ceux dont l'enseignement est seulement présenté comme dangereux et ceux qui sont formellement exclus de l'Eglise; mais le fait qu'Hyménée, nommé dans *II Tim.*, 2,18, à côté de Phylète, comme ruinant la foi, est, dans *I*, 1,19-20, présenté à côté d'Alexandre, comme formellement excommunié, établit l'identité des deux groupes. Tout au plus pourrait-on admettre que, dans la première épître, l'attitude à l'égard des hérétiques est plus nettement prise que dans la seconde. L'épître à Tite (3,10) exhorte à rompre avec l'hérétique, c'est-à-dire avec celui qui suscite des divisions. Cette exhortation montre que la rupture n'est pas consommée entre les hérétiques et l'Eglise (contre HOLTZMANN, *Einl.*, p. 287), mais l'auteur voudrait certainement qu'elle le soit.

Les hérétiques sont des gens artificieux qui se glissent subrepticement dans les maisons pour séduire les personnes non averties, et cela dans un but intéressé (*Tite*, 1,11. Cf. *I Tim.*, 6,5[1]. 10)[2]. Ils risquaient moins, en agissant ainsi de provoquer une intervention de l'autorité ecclésiastique que s'ils avaient donné leur enseignement en public. C'était surtout sur les femmes qu'ils cherchaient à agir (*I Tim.*, 4,7. Cf. *II*, 3,6). C'est pour cela que l'auteur des Pastorales redoute l'inaction des jeunes veuves et, bien qu'il ne tienne pas les secondes noces en très haute estime, les engage à se marier (*I Tim.*, 5,14) et c'est pour cela aussi qu'il interdit aux femmes d'enseigner et de prier en public et qu'il indique comme la voie du salut pour elles l'accomplissement de leurs devoirs domestiques (*I Tim.*, 2,9-15). Il n'est pas téméraire de supposer qu'en parlant d'Eve séduite par le serpent (*I Tim.*, 2,14), il pense à toutes

1. Il y a, dans ce passage, une sorte de jeu de mots. S'opposant à ceux qui font de la piété une source de profits, l'auteur montre en quoi la véritable piété est profitable.

2. L'accusation de lucre portée contre les hérétiques doit être rapprochée du fait que l'auteur de la Didachè qui tient le prophétisme en haute estime (10,7 ; 11 ; 12 ; 13), connaît de faux prophètes, missionnaires itinérants, que l'on peut démasquer en mettant leur désintéressement à l'épreuve.

ses filles qui offrent une proie facile aux séductions de l'hérésie.

L'hérésie combattue est présentée d'abord comme une nouveauté en opposition avec la vérité traditionnelle (*II Tim.*, 2,22); elle est expliquée à la fois par l'action des mauvais esprits et des démons (*I Tim.*, 4,1) et par celle des passions (*II Tim.*, 2,22).

Le caractère judaïsant des hérésies ne peut guère être mis en doute. Ἑτεροδιδασκαλεῖν de *I Tim.*, 1,3 est l'équivalent exact de θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι de 1,7, et l'effort fait dans le même passage pour définir le rôle normal de la Loi prouve que les hérétiques en faisaient un usage illégitime[1].

Ils accordaient une grande importance à des spéculations dont, malheureusement, il n'est parlé qu'en termes très généraux. Il s'agit de mythes et de généalogies sans fin qui n'édifient pas, mais provoquent des disputes (*I Tim.*, 1,4), de mythes profanes qui conviennent aux vieilles femmes (*I Tim.*, 4,7. Cf. *II*, 4,3-4), de disputes vaines et de généalogies (*Tite*, 3,9). Il y a là autre chose, sans doute, que des développements plus ou moins légendaires des don-

1. Il faut aussi noter que les hérétiques sont surtout nombreux parmi les circoncis (*Tite*, 1,10) et que leurs théories sont appelées des mythes judaïques (*Tite*, 1,14).

nées de l'Ancien Testament, comme on en rencontre, par exemple, chez Philon[1]. Il s'agit plutôt de ces généalogies d'anges et d'éons auxquels les gnostiques devaient, plus tard, donner un grand développement.

Le vague des indications qui nous sont fournies tient, pour une part, à ce que, de tempérament peu spéculatif, l'auteur des Pastorales ne saisit pas l'intérêt des doctrines qu'il combat et n'y voit qu'un jeu d'esprit, dangereux seulement parce qu'il détourne de la piété pratique. A la spéculation qu'il condamne, il n'oppose pas de spéculation normale[2], il se borne à recommander la foi traditionnelle (*I Tim.*, 1,4-5 ; 4,7 ; 6,3 s. *II*, 2,14.16.22-23. *Tite*, 1,13 s. ; 3,9-11). Mais, pour une part aussi, l'imprécision doit être expliquée par le fait que l'auteur a affaire

1. Comme paraissent le penser B. Weiss, p. 79 s., et Wohlenberg, p. 86.

2. Il convient, à ce propos, de signaler la grande différence qu'il y a entre la polémique des Pastorales et celle de l'épître aux Colossiens. Là, Paul combat des idées qui ne sont pas sans affinités avec celles des hérétiques des Pastorales, mais il s'efforce d'en pénétrer l'esprit, et sa réfutation consiste à montrer que l'on cherche vainement dans le culte des anges ce qui est pleinement réalisé dans celui du Christ. L'auteur des Pastorales se borne, au contraire, à une condamnation générale. Il y aurait là, si c'était nécessaire, un argument de plus contre l'authenticité des Pastorales.

à des tendances plutôt qu'à des systèmes élaborés. Les essais faits pour identifier les hérésies des Pastorales à tel ou tel système gnostique n'ont pu faire état que de traits généraux et, pour cela, paraissent assez vains[1]. Il ne semble pas, tout compte fait, qu'il y ait chez ces hérétiques autre chose que les débuts du gnosticisme syncrétiste ou, si l'on préfère, qu'une sorte de prégnosticisme[2].

Un seul trait apparaît avec quelque clarté, c'est le dualisme de ces hérétiques. Ils paraissent en avoir tiré cette conclusion que les hommes se partagent en deux classes, dont l'une, appartenant à la matière, est exclue du salut. L'auteur combat cette idée en affirmant que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et par-

1. Moffatt, p. 409 ; Jülicher, p. 168. Il n'y a à peu près aucune grande école gnostique que l'on n'ait cru reconnaître dans les hérésies combattues dans les Pastorales. On y a reconnu un docétisme judaïsant semblable à celui qui est combattu par Ignace (Hilgenfeld, Davidson), une combinaison des systèmes de Valentin et de Marcion (Baur, Zeller, Volkmar, Krenkel, Hesse), les systèmes des Ophites (Lipsius, Pfleiderer) ou des Naasséniens (Lightfoot), un encratisme semblable à celui qui est développé dans les *Acta Pauli* (Wendland), l'essénisme (Credner, Mangold).

2. Von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 177 s. ; Kloepper, *Zur Soteriologie der Pastoralbriefe*, Z. *f. wiss. Th.*, 1904, p. 57 s.

viennent à la connaissance de la vérité, et que Jésus-Christ s'est donné en rançon pour tous (*I Tim.*, 2,4.6). Du dualisme, les hérétiques tiraient la même conclusion que les libertins de Corinthe en opposant à la conception courante de la résurrection des corps, l'idée d'une résurrection déjà réalisée, c'est-à-dire d'une transformation toute intérieure et spirituelle (*II Tim.*, 2,17-18)[1].

Dans le domaine christologique, le dualisme conduit au docétisme, contre lequel l'auteur réagit en parlant de l'homme Christ Jésus (*I Tim.*, 2,5) et en donnant comme seule caractéristique du Christ, à côté de sa résurrection, le fait qu'il est né de la race de David (*II Tim.*, 2,8).

Nous avons constaté[2] qu'à Corinthe le dualisme avait produit à la fois une tendance rigoriste et une tendance libertine. Le même fait se produit aussi pour les hérétiques des Pastorales. La tendance libertine explique tous les reproches d'ordre moral que l'auteur leur adresse

1. Cette idée n'est pas sans présenter quelques analogies avec certaines déclarations johanniques, comme *Jn.*, 5,24 ; 11,25-26. L'interprétation de H. Delafosse (*R. H. R.*, *XC*, 1924, p. 221-224), qui voit dans ce passage une glose antimarcionite, ne nous paraît pas fondée.

2. Voir p. 95.

(*II Tim.*, 3,2 s.) ; la tendance ascétique explique la polémique contre ce que l'auteur appelle « des commandements d'hommes » (*Tite*, 1,14), c'est-à-dire contre la prohibition du mariage (*I Tim.*, 4,3) et les interdictions alimentaires (4,10). La première thèse est combattue par l'éloge du mariage et de la maternité[1]. La seconde paraît avoir eu plus de place dans l'enseignement des hérétiques, car l'auteur juge nécessaire de la combattre directement dans *I Tim.*, 4,3 s. et dans *Tite*, 1,15.

Les idées que nous voyons ainsi apparaître dans le milieu où les Pastorales ont été composées ne sont pas, dans l'histoire du christianisme antique, quelque chose d'absolument nouveau. Sans parler des mouvements constatés à Corinthe, il y a une affinité frappante entre les idées des hérétiques des Pastorales et le groupe des faibles de Rome. La séparation de ces hommes d'avec l'Eglise n'était cependant pas réalisée à Rome comme elle paraît l'être à l'époque des Pastorales ; Paul demande à ceux qu'il appelle les forts d'avoir des égards pour les faibles. Mais la plus grande différence est que, si les pratiques des faibles de Rome avaient sans doute des raisons théoriques, ces raisons

1. *I Tim.*, 2,9.15.

restaient latentes. Les hérétiques des Pastorales appartiennent à un stade de l'évolution plus avancé qu'eux.

Les hérésies combattues dans l'épître aux Colossiens (2,16 s.) paraissent appartenir à une étape intermédiaire entre celles que représentent les faibles de Corinthe et de Rome d'une part, les hérétiques des Pastorales, de l'autre. Alors que Paul demandait aux Romains d'avoir des égards pour les faibles, les hérétiques de Colosses sont devenus agressifs. Ils blâment ceux qui n'observent pas leurs pratiques. Mais il n'y a pas chez eux de propagande systématique. Un point particulièrement important doit être signalé, c'est qu'à Colosses les pratiques ascétiques sont associées à un culte des anges qui fait penser aux généalogies des Pastorales.

3. *L'argument linguistique*[1]

Les Pastorales présentent, au point de vue de la langue, des particularités qui les différencient

1. Sur la langue des Pastorales, on consultera : Holtzmann, *Past.*, p. 84-109 ; Naegeli, *Wortschatz*, p. 85-88 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 490-492 ; Wohlenberg, p. 49-55 ; Jacquier, *Hist.*, *I*, p. 361-368 ; Albani, *Die Bildersprache der Pastoralbriefe*, Z. *f. wiss. Th.*, 1903, p. 40-58 ; Torm, *Ueber die Sprache in den Pastoralbriefen*, Z. *N. T. W.*, *XVIII*, 1917-18, p. 225-243 ; Mayer, p. 2-20.

notablement des autres épîtres[1]. « Le style des Pastorales, dit l'abbé Jacquier, est lent, monotone, pesant, diffus, décousu, en certaines parties terne et incolore[2] ». On n'y trouve ni l'abondance, ni la vigueur, ni les raccourcis hardis et les sauts brusques de la pensée qui sont habituels chez Paul[3] Là même où on relève certains procédés qui rappellent ceux de l'apôtre, il y a des traits qui marquent nettement la différence entre les deux manières d'écrire. Une anacoluthe comme celle de *I Tim.*, 1,3 s., par exemple, n'est pas déterminée, comme les anacoluthes paulinienes, par la richesse de la pensée, mais par l'insuffisance de l'association des idées. Elle dénote une pensée qui se traîne, non la vivacité d'un esprit qui bondit si rapidement que la phrase ne parvient pas à la suivre[4]. Holtzmann[5] a heureusement comparé la dialectique paulinienne à un organisme très souple qu'une infinité de petits membres fait rapidement progresser ; celle des Pastorales serait, au contraire,

1. Holtzmann, *Past.*, p. 93.95 s. 104 ; Bertrand, p. 55 ; Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 365.

2. Jacquier. *Hist., I*, p. 366.

3. Mayerhoff (cité par Holtzmann, p. 85) ; Holtzmann, *Past.*, p. 103.

4. Holtzmann, *Past.*, p. 103.

5. Holtzmann, *Past.*, p. 101.

comparable à un organisme qui rampe péniblement. La dialectique de l'apôtre ne peut s'être si complètement transformée.

Les Pastorales usent beaucoup plus rarement que Paul de périodes largement développées. Celles qu'elles présentent révèlent, non la richesse, mais l'indigence de la pensée[1].

Les explications de ces différences que l'on a proposées pour les concilier avec l'affirmation de l'authenticité sont décidément insuffisantes. Otto[2] a pensé à une influence exercée par la terminologie des adversaires, mais si l'on peut expliquer par là l'apparition de quelques termes nouveaux, on ne rend aucunement compte des particularités de style et de dialectique[3]. Pour la même raison, il faut écarter l'idée, mise en avant par Bertrand[4], d'un vieillissement de l'apôtre. Tout aussi peu satisfaisante est la théorie de ceux[5] qui font intervenir, comme explication, le fait que, dans les Pastorales, Paul s'adresse à des intimes. L'exposé des idées y est, en effet, plus limpide que dans les autres épî-

1. Holtzmann, *Past.*, p. 103 s.

2. Otto, *Gesch. Verh.*, p. 8-9. L'insuffisance de cette explication est reconnue par Bertrand, p. 55.

3. Jülicher, p. 157.

4. Bertrand, p. 59 s.

5. Bertrand, p. 62 ; Blass, cité par Jülicher, p. 157.

tres, alors qu'écrivant à des hommes dès longtemps familiarisés avec sa pensée, l'apôtre pourrait compter être compris à demi-mot.

Le vocabulaire des Pastorales ne présente pas des particularités moins remarquables que le style et la dialectique. Les apax sont particulièrement nombreux[1]. D'après les statistiques dressées par Holtzmann[2] sur les 897 mots de ce vocabulaire, un peu plus d'un tiers (304) ne se trouvent pas dans les autres épîtres paulinienes[3]. La plupart ne sont employés qu'une fois, quelques-uns deux fois, un seul trois fois, ce qui dénote la recherche du mot rare. D'autre part, un grand nombre de mots qui sont tout à fait usuels chez Paul, manquent dans les Pastorales[4].

1. En particulier, les mots composés avec ἀ-, διδασκ-, εὐσεβ-, οἰκο-, σωφρ-, cf. HOLTZMANN, *Past.*, p. 92 ; NAEGELI, *Wortschatz*, p. 87 ; WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 364, n. 5.

2. HOLTZMANN, *Past.*, p. 88. Cf. NAEGELI, *Wortschatz*, p. 86 s.

3. Là-dessus, 133 se trouvent dans le Nouveau Testament ailleurs que chez Paul ; 171 sont des apax par rapport à l'ensemble du Nouveau Testament. Parmi les mots étrangers à la langue paulinienne qui se trouvent à la fois dans les Pastorales et dans d'autres livres du Nouveau Testament, il faut remarquer le nombre relativement élevé de ceux que les Pastorales ont en commun avec l'épître aux Hébreux (17) et avec l'évangile de Luc et les Actes (34).

4. Par exemple, les mots ἄδικος, ἀκαθαρσία, ἀκροβυστία, γνωρίζω, διαθήκη, ἐνεργέω, πατήρ ἡμῶν, πείθω, περιπατέω,

Plusieurs notions que l'on rencontre à la fois chez Paul et dans les Pastorales y sont exprimées par des termes différents[1]. Certains mots ont, dans les Pastorales, un autre sens que chez Paul[2], enfin un certain nombre d'expressions fréquemment employées dans les Pastorales ne se rencontrent pas chez Paul[3].

On ne trouve non plus dans les Pastorales aucun exemple du souci que Paul prend de varier les prépositions au cours d'une même phrase.

περισσεύω, πλεονάζω, πράσσω, σπλάγχνα, σῶμα, φύσις, χαρίζομαι, et ceux qui appartiennent aux mêmes familles. L'importance de ce fait est soulignée par NAEGELI, *Wortschatz*, p. 87.

1. A propos de la révélation du Christ, Paul emploie les termes d'ἀποκάλυψις et d'ἀποκαλύπτω ; les Pastorales, ceux de ἐπιφάνεια et de φανερόω. Les Pastorales parlent de l'assurance de la foi sans se servir des mots καυχάομαι, καύχησις, καύχημα.

2. Le mot ἀρχαί (*Tite*, 3,1) désigne les autorités politiques, sens qu'il n'a jamais chez Paul. Δεσπότης opposé à δοῦλος est employé par les Pastorales, là où Paul se sert du mot κύριος. Ce fait est caractéristique parce qu'il montre que, dans les Pastorales, le mot κύριος est exclusivement réservé à la langue religieuse, ce qui n'est pas encore le cas chez Paul.

3. τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζομαι, ἄνθρωπος θεοῦ, διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, διώκω δικαιοσύνην, εὐσεβῶς ζάω, θεὸς σωτήρ, λόγος ὑγιής, παγίς τοῦ διαβόλου, παρακολουθέω τῇ διδασκαλίᾳ, πιστός ὁ λόγος, ὑγιαίνοντες λόγοι, ὑγιαινούσα διδασκαλία, ὑγιαίνω ἐν τῇ πίστει.

La fréquence des particules de liaison si caractéristique de la langue paulinienne ne se retrouve pas dans les Pastorales[1]. Cela ressort de la liste suivante, dans laquelle le premier chiffre se rapporte aux épîtres pauliniennes authentiques et le second aux Pastorales[2] :

ἄρα (15-0), ἄρα οὖν (12-0), ἄρτι (12-0), γάρ (408-33), διό (21-0), διότι (10-0), ἐπεί (10-0), ἐπειδή (15-0), ἔτι (15-0), ἴδε, ἰδού (10-0), μέν (59-3), νυνί δέ (17-0), ὅπως (9-0), οὐκέτι (14-0), οὖν (98-7), οὔτε (35-0), πάλιν (28-0), πότε (13-0), ποῦ (10-0), ὡς (129-11), ὥσπερ (14-0), ὥστε (39-0).

Par contre, ὡσαύτως, qui se trouve six fois dans les Pastorales, n'est employé que deux fois dans les épîtres authentiques et δι'ἣν αἰτίαν ne s'y trouve jamais, alors qu'on le rencontre trois fois dans les Pastorales.

Ce dernier terme est certainement un latinisme. Il y en a quelques-uns dans les Pastorales, alors qu'il n'y en a pas chez Paul[3].

1. NAEGELI, *Wortschatz*, p. 88.

2. Pour préciser la portée de ces chiffres, il faut rappeler que les épîtres authentiques sont à peu près 7 fois (exactement 6,93 fois) plus étendues que les Pastorales.

3. δι'ἣν αἰτιάν (*quam ob rem*), *II Tim.*, 1,6.12. *Tite*, 1,13. χάριν ἔχειν (*gratiam habere*), *I Tim.*, 1,12. *II*, 1,3. Ces faits, en eux-mêmes, ne sont pas décisifs car, dans l'hypothèse de l'authenticité, ils s'expliqueraient aisément, les Pastorales ayant été écrites à Rome ou après un séjour prolongé à Rome.

A toutes ces constatations, on ne peut valablement opposer le fait que la langue des Pastorales trahit, sur bien des points, l'influence de la langue paulinienne, car il est évident que leur auteur a connu les lettres de Paul et, dans une large mesure, s'en est inspiré[1].

VI. — L'imitation des épîtres de Paul

L'auteur des Pastorales a pris pour modèles les lettres de Paul. Il ne leur a pas emprunté seulement l'idée d'exposer ses vues sous forme épistolaire, il leur a pris encore ses formules de salutation et le personnage de ses destinataires. Il a, en outre, emprunté des fragments à divers billets authentiques de l'apôtre[2].

Il y a, d'autre part, de nombreux passages dans lesquels l'influence des épîtres de Paul est évidente. Il est superflu d'en faire l'inventaire[3].

1. Holtzmann, *Past.*, p. 110 ; Naegeli, *Wortschatz*, p. 85.

2. Sur les fragments authentiques, voir p. 500. Nous avons étudié (p. 315 s.) ceux que des critères objectifs permettent de reconnaître ou de soupçonner. Il se peut qu'il y en ait d'autres car, en divers passages (p. ex. *II Tim.*, 1,8), la pensée et l'expression ont un caractère bien paulinien ; mais l'impossibilité où l'on est de se prononcer autrement que d'après des impressions subjectives nous paraît imposer une extrême réserve.

3. Un coup d'œil, par exemple, sur les indications que donnent les marges de l'édition Nestle, permet de se faire une idée de l'importance de ces parallèles.

Nous nous bornerons à en indiquer quelques exemples caractéristiques :

I Tim., 1,8 : οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος.

Rom., 7,16 : σύνφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.

II Tim., 2,11 : πιστὸς ὁ λόγος · εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν.

Rom., 6,8 : εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ.

II Tim., 2,19 : ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν.

I Cor., 3,11 : θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον.

II Tim., 4,6 : Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι.

Phil., 2,17 : Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι.

VII. — Les Églises au temps des épîtres pastorales

Au moment où les épîtres pastorales ont été composées, les Eglises avaient déjà pris un certain développement, ainsi que le montre l'organisation assez complexe des communautés. Elles disposaient de ressources matérielles[1] qui leur permettaient de prendre à leur charge les

1. Le passage *I Tim.*, 6,17 s. montre qu'il y avait, dans les Eglises, un nombre important de riches. Leur physionomie était donc sensiblement différente de ce qu'elle était au temps de Paul.

femmes âgées et isolées. L'auteur exige des fonctionnaires ecclésiastiques un désintéressement éprouvé qui prouve qu'ils avaient des intérêts considérables à administrer. Les Eglises ne passent pas inaperçues. On a les yeux fixés sur elles, d'où l'importance qu'il y a à ce que ceux qui exercent une fonction dans leur sein jouissent d'une bonne réputation auprès des gens du dehors.

L'autorité politique n'apparaît pas comme hostile par définition. L'épître à Tite (3,1) exhorte les chrétiens à lui être soumis. La première épître à Timothée (2,1 s.) demande que l'on prie pour elle, mais en des termes qui montrent que certains chrétiens étaient tentés de se révolter contre elle. Le loyalisme politique est présenté comme le moyen pour les chrétiens de mener une vie paisible (*I Tim.*, 2,2. *Tite*, 2,8)[1]. L'allusion à la confession de Jésus devant Ponce Pilate et à la belle confession de Timothée (*I Tim.*, 6,12-13) évoque, comme l'a bien montré Baldensperger[2], le témoignage rendu à leur foi par les chrétiens devant les tribunaux et suppose un milieu dans lequel la persécution

1. C'est une idée tout à fait apparentée à celle que l'on rencontre dans *I Pi.*, 3,16. Cf. 2,15.

2. BALDENSPERGER, « *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate* », Strasbourg, Paris, 1922.

n'avait rien d'exceptionnel et restait toujours possible[1].

La vie morale des Eglises trahit un certain relâchement. Il faut rappeler aux fidèles qu'ils ont reçu un esprit non de timidité mais de puissance. Ils doivent être exhortés à ranimer le charisme qui est en eux et à n'avoir pas honte de souffrir pour l'Evangile (*II Tim.*, 1,6-8). Les conditions réclamées pour les fonctions d'épiscope, de presbytre et de diacre révèlent que, même parmi les fonctionnaires ecclésiastiques, le niveau moral n'était pas toujours très élevé. Il y a des presbytres coupables qui ont besoin d'être réprimandés.

La conduite des femmes prêtait aussi à la critique. L'auteur veut que les jeunes veuves se remarient pour ne pas donner prétexte à la calomnie (*I Tim.*, 5,14)[2]. Il exhorte les femmes à se bien conduire pour que la Parole de Dieu ne soit pas blasphémée. Il veut que les femmes

1. Les allusions à Paul prisonnier (*II Tim.*, 1,11 s. ; 2,9 ; 4,6.16), même là où elles proviennent de billets authentiques, proposent l'apôtre en modèle à ceux qui ont à souffrir pour leur foi.

2. Ceci est d'autant plus caractéristique que les Pastorales considèrent les secondes noces, sinon comme illégitimes, du moins comme moralement inférieures, puisqu'elles entraînent l'inaptitude aux fonctions ecclésiastiques. Voir p. 543 n. 1. Jean Réville (*Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes*

âgées enseignent aux jeunes à aimer leurs maris et leurs enfants, à être sérieuses, chastes, bonnes ménagères, soumises à leurs maris (*Tite*, 2,4 s.). Les mêmes conseils se retrouvent dans *I Tim.*, 2,9 s., où l'auteur ajoute que les femmes doivent avoir une tenue modeste et convenable et qu'il leur faut éviter les coiffures recherchées, les bijoux d'or, les perles et les étoffes de prix. Il veut surtout qu'elles se cantonnent dans leur rôle domestique. Il y a là tout autre chose qu'un enseignement général et théorique. L'auteur prévoit que ses instructions se heurteront à une opposition, aussi les appuie-t-il sur un argument emprunté à l'histoire de la création. Ce n'est pas Eve qui a été créée la première et elle s'est laissé séduire[1].

Une tendance à l'émancipation se manifestait aussi chez les esclaves qui sont exhortés à la soumission, « afin que le nom de Dieu et la doc-

primitives, dans les *Etudes de critiques et d'histoire* qui forment le t. *I* de la *Bibl. de l'Ec. des Htes Et.* (*Sc. rel.*), Paris, 1889, p. 246) pense qu'il ne s'agit pas ici de veuves mais de jeunes filles. Nous indiquerons, plus loin (p. 551 n. 2), les raisons qui nous empêchent de souscrire à son opinion.

1. Il y avait déjà, dans l'Eglise de Corinthe, une tendance semblable à l'émancipation des femmes. Le christianisme, en faisant de la femme, au point de vue religieux, l'égale de l'homme, innovait trop profondément pour qu'il n'en soit pas résulté quelques excès.

trine ne soient pas blasphémés » (*I Tim.*, 6,1. Cf. *Tite*, 2,9)[1].

L'auteur est obligé de recommander aux fidèles de subvenir aux besoins des membres de leur famille dont ils trouvaient plus commode de laisser la charge à l'Eglise. Il observe que s'ils ne le font pas, ils sont pires que des incroyants (*I Tim.*, 5,8).

Pour maintenir la saine doctrine dans sa pureté et s'opposer aux innovations dangereuses, l'auteur des Pastorales compte sur l'effet d'une sage organisation ecclésiastique[2]. Celle-ci se substitue à l'inspiration ; c'est un trait caractéristique d'une époque nettement secondaire[3]. La description de cette organisation est, dans les Pastorales, un peu confuse sur certains points. L'auteur se borne à des conseils pratiques, sans définir le système qu'il préconise. De plus, comme le fera plus tard Ignace, il entremêle les allusions à une situation concrète de conseils

1. Le même motif est donné dans *Tite*, 2,8, pour justifier l'exhortation aux femmes.

2. Sur l'organisation ecclésiastique dans les Pastorales, voir : E. KÜHL, *Die Gemeindeverfassung in den Pastoralbriefen*, 1885 ; HILGENFELD, *Die Gemeindeverfassung der Hirtenbriefe des Paulus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1886, p. 456-473, et surtout JEAN RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, p. 252-356.

3. RÉVILLE, *Les origines*, p. 262.266 ; WENDLAND, *Urchr. Litf.*, p. 365 ; JÜLICHER, *Einl.*, p. 166.

destinés à l'orienter dans un sens en partie nouveau[1].

L'organisation ecclésiastique des Pastorales est caractérisée, suivant l'expression de Jean Réville (p. 264), par la substitution d'une sagesse un peu tatillonne à la foi toute idéaliste de l'apôtre Paul. La fonction remplace l'impulsion de l'Esprit. L'autorité des fonctionnaires ecclésiastiques tient à ce qu'ils ont reçu l'imposition des mains.

Il n'est pas jusqu'à l'apôtre Paul lui-même qui, dans les Pastorales, n'invoque, non sa vocation à l'apostolat, mais son institution comme apôtre (*I Tim.*, 1,11. *II*, 1,11 s.). Entre la fonction de l'apôtre et sa vocation, c'est-à-dire son expérience, il n'y a plus le rapport direct qui est si frappant dans les épîtres authentiques. La fonction n'est plus la forme que, sous l'impulsion de l'Esprit, prend l'activité d'un homme, c'est le cadre auquel elle doit s'adapter.

1. J. Réville, *Les origines*, p. 286 s. Ce point a été contesté par Zahn (*Einl.*, *I*, p. 462 s.) qui pense que si l'auteur des Pastorales avait voulu esquisser un programme, et non décrire un état de fait, il y aurait chez lui une définition plus précise des diverses fonctions. Il en serait bien ainsi si l'auteur avait voulu créer de toutes pièces un système ecclésiastique, alors qu'il se borne — sans peut-être avoir une idée très nette de ce qu'il y a de nouveau dans ses idées — à orienter ce qui existe dans un sens nouveau.

L'autorité de Timothée tient de même à ce qu'il a reçu l'imposition des mains (*I Tim.*, 1,18 ; 4,14. *II*, 1,6) et elle est si indépendante de sa personne qu'il ne doit pas se laisser mépriser à cause de sa jeunesse (*I Tim.*, 4,12).

Comme Timothée et Tite ont reçu leur mission de Paul, ils doivent, à leur tour, choisir des hommes à qui ils puissent transmettre le dépôt qui leur a été confié (*II Tim.*, 2,2). C'est, très nettement déjà, le principe catholique de la succession apostolique[1].

Ce n'est plus à la communauté qu'il appartient de choisir ceux qui doivent exercer une fonction dans son sein. Tite (1,5) reçoit la mission d'instituer des presbytres. Timothée (*I*, 5,22) est invité à ne pas imposer les mains avec précipitation et les instructions sur le choix des fonctionnaires ecclésiastiques ne sont pas adressées aux Eglises, mais à leurs conducteurs.

On relève cependant encore quelques traces d'une intervention de la communauté. Au conseil : « N'impose avec précipitation les mains à personne », est juxtaposé celui-ci : « Ne t'associe pas au péché des autres ; garde-toi pur » (*I Tim.*, 5,22)[2]. Il y a donc des gens qui pèchent en vou-

1. J. RÉVILLE, *Les origines*, p. 282.

2. Quelques interprètes ont pensé qu'il pouvait être question ici soit de l'imposition des mains accompagnant le baptême

lant faire accéder certaines personnes aux fonctions ecclésiastiques sans prendre des précautions nécessaires. En sa qualité de chef d'Eglise, Timothée a le pouvoir de s'associer ou de refuser de s'associer à ce péché[1]. Cela suppose l'action de deux facteurs, une présentation ou une élection par la communauté et un droit de contrôle ou de ratification de l'autorité[2].

(Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1899, p. 216), mais c'est une pure conjecture. D'autres (E.-Ch. Achelis, *Die Ordinatio innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums*, *Z. f. prakt. Th.*, 1889, p. 71 s. ; Hort, *The Christian Church*, London, 1897, p. 215 ; Galtier, *La réconciliation des pécheurs dans St. Paul*, *Rech. de Sc. rel.*, 1922, p. 449-454 ; art. *Imposition des mains*, dans Vacant, *Dict. de théol. cathol.*, *VII*, col. 1305 s.) pensent à la réintroduction des *lapsi* et font remarquer qu'au *versel* 20 il est question d'avertissements à adresser à ceux qui ont péché, et, au *verset* 24, de certains hommes dont les fautes sont manifestes. Mais il n'y a aucun lien logique entre le *verset* 22 et les *versets* 20 et 24, et ce qui est dit des pécheurs exclut qu'ils aient été séparés de la communauté. Comme, d'autre part, l'imposition des mains joue certainement un rôle dans l'institution des fonctionnaires ecclésiastiques, il n'y a pas lieu de supposer qu'il soit ici question d'autre chose (B. Weiss, Meyer, p. 221 ; von Soden, p. 248 ; Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 56 ; Wohlenberg, p. 184).

1. Il ne paraît pas possible, en effet, d'entendre que ces péchés des autres, auxquels Timothée est invité à ne pas s'associer, soient ceux que pourraient commettre les presbytres auxquels on aurait imposé les mains avec précipitation.

2. Nous ne pensons pas que ceux qui se rendent coupables

C'est manifestement le rôle des chefs de la communauté que l'auteur veut renforcer et auquel il tend à donner la prépondérance. Par là est expliquée une contradiction qui frappe dans ce que les Pastorales disent de l'imposition des mains, c'est-à-dire du rite qui paraît constituer la forme normale et presque nécessaire de la transmission du Saint Esprit, à un moment où l'inspiration étant en voie de sensible régression et même de disparition, on tend à la canaliser et, par là, à s'opposer aux innovations individuelles en renforçant l'importance des fonctions ecclésiastiques[1]. D'après certains textes (*I Tim.*, 5,22. *II*, 1,6 ; 2,2. *Tite*, 1,5), c'est un individu, certainement le chef de la communauté, qui impose les mains. D'après *I Tim.*, 4,14, au contraire, c'est une collectivité, le collège des presbytres. Behm (p. 53) suppose que Paul ayant fait partie du collège des presbytres qui avait imposé les mains à Timothée, pourrait dire tantôt : « je t'ai imposé les mains », tantôt : « les presbytres t'ont imposé les mains ». Cette explication ne peut être retenue dès que le caractère pseudépigraphe des épîtres pastorales

soient d'autres presbytres car, dans ce cas, un avertissement leur serait adressé.

1. J. Réville, *Les origines*, p. 279, n. 1. Sur l'imposition des mains, voir le livre de Behm, cité plus haut.

a été reconnu et, dans les textes qui nous occupent, on ne peut voir que le reflet de la pratique de l'imposition des mains au temps où vivait l'auteur. Jean Réville (p. 228, n. 2 ; 279, n. 1) estime la contradiction seulement apparente, le presbytérat n'étant mentionné dans *I*, 4,14 que pour renforcer l'autorité de la fonction de Timothée. Mais cela irait contre la tendance dominante des Pastorales et diminuerait l'autorité du chef de l'Eglise en la répartissant entre les membres d'un collège. On ne peut non plus supposer que les deux pratiques considérées correspondent à deux moments différents de l'évolution ecclésiastique puisque, en tout cas, on ne peut mettre un intervalle important entre la composition des deux épîtres à Timothée et que, d'ailleurs, l'idée de l'imposition des mains par un individu se rencontre aussi dans la première épître (5,22) à côté de celle de l'imposition des mains par le presbytérat (4,14). On doit, pensons-nous, admettre qu'il y a dans ce dernier passage une allusion, involontaire peut-être, à un état de fait, mais que l'idéal de l'auteur, c'est l'imposition des mains par le chef de l'Eglise.

Deux passages de la première épître (1,18[1] ;

1. Mgr. Batiffol (*L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 140) pense à une prophétie qui aurait désigné

4,14) font jouer un rôle à la prophétie dans l'imposition des mains. C'est sans doute une survivance de la conception primitive, mais l'inspiration est comme canalisée, son objet lui étant désigné par l'imposition des mains[1].

Certains textes (*I Tim.*, 1,18. *II*, 2,2) font aussi allusion au rôle de la confession de foi. Quand il est question de l'enseignement que Timothée a reçu de Paul en présence de nombreux témoins, il ne peut s'agir d'instructions privées. C'est de la transmission de la doctrine de l'Eglise qu'il est question, comme dans ce qui est dit de la belle confession faite par Timothée (*I Tim.*, 6,12).

Quand on passe en revue les fonctions ecclésiastiques mentionnées dans les Pastorales, on est d'abord frappé de la disparition du ministère itinérant, écarté parce que les hérétiques pouvaient trop facilement en tirer parti[2]. Cette absence du ministère qui avait été à l'origine celui de l'évangéliste, du prophète et de l'apôtre, paraît contredite par la mission confiée à Timo-

Timothée en vue d'une tâche particulière. Cette interprétation est exclue par *I*, 4,14, où la prophétie est liée à l'imposition des mains.

1. Jülicher (*Einl.*, p. 167) a bien montré la différence entre cette conception et la conception primitive de l'inspiration.

2. J. Réville, *Les origines*, p. 276.

thée et à Tite[1], mission qui déborde le cadre de l'Eglise locale. N'y aurait il pas là une survivance du ministère itinérant? Mais, exception faite de ce qui est dit dans *Tite*, 1,5, de l'institution de presbytres, les recommandations faites à Timothée et à Tite supposent une activité qui est exactement celle des épiscopes et des presbytres.

Timothée et Tite apparaissent de plus comme des délégués personnels de Paul et ce fait donne à leur mission quelque chose d'exceptionnel. Il y a lieu de mettre tout cela au compte de la fiction sur laquelle reposent les épîtres.

Les presbytres et les épiscopes constituent les rouages essentiels de l'organisation ecclésiastique, ces deux termes paraissent presque synonymes[2], comme ils le sont dans les Actes[3]. Mais s'il n'y avait qu'une fonction, pourquoi y a-t-il deux titres? et pourquoi ces deux titres ne sont-ils jamais juxtaposés? L'emploi de deux termes doit provenir de la différenciation d'une fonction primitivement unique.

1. Appelée, dans *II Tim.*, 4,5, ministère de l'évangéliste.

2. Ceci est admis par VON SODEN, *H. C.*, p. 209 ; WOHLENBERG, p. 22 ; PRAT, *I*, p. 412 s. ; JACQUIER, *Hist.*, *I*, p. 379.

3. Aux « presbytres de l'Eglise d'Ephèse » (20,17), Paul parle du troupeau sur lequel ils ont été établis « épiscopes » (20,28), cf. J. RÉVILLE, *Les origines*, p. 300.

Certaines qualités sont requises à la fois de l'épiscope et du presbytre. Ils doivent être l'un et l'autre désintéressés, doux, patients, aptes à l'enseignement, maris d'une seule femme, c'est-à-dire n'avoir pas contracté de secondes noces[1]. Leurs enfants doivent être bien élevés (*I Tim.*, 3,1-4,7. *II*, 2,24-26. *Tite*, 1,5-7). On peut mettre aussi au nombre des qualités communes, bien qu'elles ne soient mentionnées qu'à propos des épiscopes, la sobriété, la sagesse et l'esprit d'hospitalité (*I Tim.*, 3,1-3. *Tite*, 1,8-9)[2].

Le presbytérat ne paraît pas avoir été une fonction uninominale (*I Tim.*, 4,14 ; 5,17). L'auteur ne juge pas nécessaire de dire en quoi elle consiste. Ses lecteurs n'avaient pas besoin d'être renseignés sur ce point.

1. Ce texte, ainsi que l'admettent la majorité des exégètes, ne peut être compris en un autre sens (prohibition du célibat ecclésiastique, comme le voulaient les réformateurs, ou de la polygamie de droit ou de fait, comme le pensent Zahn, *Einl.*, *I*, p. 465 ; Wohlenberg, p. 120 s. ; Dibelius, p. 159 ; Strack-Billerbeck, *Die Briefe d. N. T.... erlaütert aus Talmud u. Midrasch*, p. 648), à cause de l'analogie avec la condition posée pour l'admission dans l'ordre des veuves (*I Tim.*, 5,9). On sait que l'antiquité, aussi bien païenne que chrétienne, jugeait sévèrement les secondes noces, cf. Athénagore, *Legatio pro Christianis*, 33 ; Théophile, *Ad Autolycum*, *III*, 5,6 ; Hermas, *Mand.*, *IV*, 4,2 ; Valère Maxime, *Memor.*, *II*, 1,4 ; Apulée, *De Magia*, 69 ; Tacite, *Germanie*, 9.

2. Qualité aussi requise des diacres (*I Tim.*, 3,8).

On lit dans *I Tim.*, 5,17, que les presbytres qui ont bien présidé doivent recevoir un double honneur[1], en particulier ceux qui ont travaillé par la parole et l'enseignement. Ils ne remplissaient donc pas tous les mêmes fonctions. La manière dont sont loués ceux qui ont travaillé montre qu'il y en avait dont la fonction était purement honorifique. Dans un groupe chargé collectivement d'une certaine fonction, il est presque fatal que l'activité se concentre entre les mains de quelques-uns ou même d'un seul[2]. La fonction didactique est au premier rang des préoccupations de notre auteur. Les presbytres sont essentiellement ceux qui président les assemblées, prêchent et enseignent. Leur rôle est celui que remplissaient, dans les communautés primitives, les *proistamenoi* et les *didaskaloi*. Mais ceux-ci étaient des inspirés, les presbytres des Pastorales sont des fonctionnaires. L'auteur leur applique le principe du salaire formulé dans *I Cor.*, 9 et dans *Did.*, 13,1, mais il veut que le salaire soit proportionné aux services rendus[3].

1. Peut-être d'un double salaire.

2. Jean Réville, *Les origines*, p. 293 s.

3. Jean Réville (*Les origines*, p. 289-292) pense que la rétribution des presbytres ne consistait pas en un salaire

L'auteur des Pastorales a une très haute idée des fonctions des presbytres. Le fait cependant qu'il juge nécessaire de dire que ceux qui aspirent à ce titre ne doivent être ni ivrognes, ni malhonnêtes, prouve que la réalité ne répondait pas toujours à son idéal. Le passage *I Tim.*, 5,19-20 montre que les presbytres étaient couramment l'objet de plaintes. Certaines, sans doute, étaient motivées par les conflits que rendait inévitable un accroissement d'autorité qui n'a pu se faire qu'au détriment des droits de la communauté, mais d'autres étaient imputables à des fautes commises par les presbytres. L'auteur est préoccupé de les protéger contre des accusations injustifiées, aussi décide-t-il qu'une plainte ne sera recevable que si elle est appuyée par deux ou trois témoins, mais il n'entend pas les couvrir à tout prix. Si un presbytre est reconnu coupable, il doit être publiquement réprimandé. L'auteur se montre ainsi soucieux de protéger les presbytres, à la fois contre leurs propres faiblesses et contre l'hostilité imméritée dont ils pourraient être l'objet. Et ces prescriptions disciplinaires sont à ses yeux si importantes qu'après les avoir formulées, il ajoute :

régulier, mais en récompenses accordées par la communauté et prélevées sur les ressources qu'elle tirait de contributions et d'offrandes volontaires.

« Je t'adjure devant Dieu, devant le Christ Jésus et devant les anges élus, d'observer cela sans idée préconçue et sans rien faire par esprit de parti » (*I Tim.*, 5,21).

Une indication permet de conjecturer quelles devaient être les attributions particulières des épiscopes. Il est demandé que l'épiscope ait une bonne réputation auprès des gens du dehors, qu'il soit hospitalier et ne soit pas néophyte (*I Tim.*, 3,1-6. *Tite*, 1,7 s.). Cela conduit à voir en lui le représentant de la communauté[1]. Il était, d'autre part, son administrateur (*Tite*, 1,7)[2].

Jean Réville a fait remarquer que, tandis que dans l'épître aux Philippiens (1,1) et dans la Didachè (15,1), le terme d'épiscope se rencontre au pluriel, il n'est employé qu'au singulier dans les Pastorales[3]. Mais ce singulier s'applique parfois à la catégorie et non à l'individu (*I Tim.*, 3,1. *Tite*, 1,5). Le passage *I Tim.*, 3,1, où il est dit : « Si quelqu'un aspire à l'épiscopat... » indique que la candidature à l'épiscopat était un

1. Jean Réville, *Les origines*, p. 313.

2. Jean Réville, *Les origines*, p. 305 s. Mgr. Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 141.

3. Jean Réville, *Les origines*, p. 301. Il est, au contraire, question des presbytres, des diacres et des veuves au pluriel. Mgr. Batiffol (*L'Eglise naissante*, p. 141) insiste beaucoup sur ce fait. Von Soden (p. 209) ne lui attribue aucune portée

fait plus fréquent qu'il ne pourrait l'avoir été s'il n'y avait eu qu'un épiscope par communauté[1].

L'épiscope et le presbytre ont, l'un et l'autre, à enseigner, mais les termes employés de part et d'autre ne sont pas identiques, comme l'a bien noté Jean Réville (p. 315). Le presbytre doit travailler par la parole et l'enseignement (*I Tim.*, 5,17), l'épiscope doit être propre à enseigner (διδακτικός). L'emploi de ce terme dans *II Tim.*, 2,24, le met en rapport avec la réfutation de l'hérésie. De là l'hypothèse d'après laquelle l'enseignement régulier serait revenu aux presbytres, tandis que les épiscopes auraient eu à maintenir la vraie doctrine en combattant les erreurs des hérétiques.

La distinction entre les fonctions des presbytres et celles des épiscopes n'est pas nettement marquée. Ce fait rend surprenant qu'aucune indication ne soit donnée pour régler leurs relations et prévenir tout conflit entre eux. Aussi a-t-on supposé que les passages relatifs aux épiscopes avaient été ajoutés à un moment

1. Holtzmann (*Past.*, p. 224 s.) voit, dans le fait que c'est Timothée qui est invité à agir de telle ou telle manière dans la question de l'institution des fonctionnaires ecclésiastiques, une preuve de la tendance de l'Eglise contemporaine vers l'épiscopat monarchique. Ceci n'est pas certain, car c'est comme représentant de l'apôtre Paul que Timothée agit. C'est un élément de la fiction sur laquelle reposent les épîtres.

où l'épiscopat étant solidement implanté dans l'Eglise, on était surpris de ne pas le trouver mentionné dans les Pastorales[1].

Les qualités requises des diacres (*I Tim.*, 3,8 s.) sont en partie les mêmes que celles qui sont exigées des épiscopes (sobriété, désintéressement). Jean Réville (p. 335) en a conclu qu'ils étaient les auxiliaires des diacres dans l'administration de la communauté et la répartition des aumônes. Leurs fonctions les mettant en contact quotidien avec les fidèles, il ne faut pas qu'ils soient διλόγοι, c'est-à-dire « mauvaises langues », afin de ne pas alimenter des intrigues. L'auteur ne leur demande pas d'enseigner, mais seulement de garder le mystère de la foi dans une conscience pure. Ils doivent, dirions-nous, donner des garanties d'orthodoxie, car leurs fonctions pourraient faire d'eux de dangereux propagateurs de l'hérésie.

L'auteur recommande de mettre à l'épreuve les aspirants au diaconat (*I Tim.*, 3,10). Rien de semblable n'est requis ni pour les épiscopes ni pour les presbytres. Le *verset* 13 fournit peut-être l'explication de ce fait quand il parle de la

1. Hypothèse admise par LIETZMANN et d'autres, pour *Tite*, 1,7-9 (voir p. 491 n. 1) et indiquée par DIBELIUS (p. 162) qui ne se prononce pas.

récompense méritée par ceux qui ont bien rempli les fonctions de diacres. « Ils s'acquièrent, dit-il, un rang honorable (βαθμὸν καλὸν) »[1]. Ce rang ne peut être que celui d'épiscope ou de presbytre. On en peut conclure qu'en fait, sinon en théorie, les presbytres et les épiscopes se recrutaient parmi ceux qui avaient bien rempli les fonctions de diacres[2].

A côté des diacres, se placent les diaconesses, car c'est à elles et non aux femmes des diacres que nous rapportons le passage *I Tim.*, 3,11, parce que les qualités qui y sont énumérées ne sont pas celles que l'on attend de mères ou d'épouses, mais celles qui sont requises pour des fonctions analogues à celles des diacres. L'absence de toute recommandation relative à la conduite des diaconesses à l'égard de leurs maris et de leurs enfants indique qu'elles devaient être célibataires. Le fait qu'aucune condition de désintéressement n'est mentionnée donne à penser qu'elles n'étaient pas, comme les diacres, associées à l'épiscope dans l'administration matérielle de la communauté[3].

1. Dibelius (p. 165 s.) et Koehler (*Schr.*, *II*, p. 420) entendent cette expression dans un sens uniquement moral.

2. J. Réville, *Les origines*, p. 336 ; Wohlenberg, p. 131 s.

3. Jean Réville, *Les origines*, p. 336 s.

Les Pastorales mentionnent encore l'ordre des *chèrai*[1], terme que l'on traduit d'ordinaire par veuves, mais qui a une portée plus générale et désigne toute femme isolée, que ce soit à la suite de la mort de son mari ou pour toute autre cause[2]. Les *chèrai*, d'après *I Tim.*, 5,3 s., étaient des femmes privées de ressources et d'appui. Celles qui ont des enfants ou des petits-enfants doivent être entretenues par eux. Les *chèrai* étaient à la charge de la communauté. C'est pour cela que l'auteur formule des conditions qui doivent en limiter le nombre. Elles ne peuvent être inscrites au rôle — le terme vise une liste — qu'à l'âge de 60 ans. Il faut qu'elles n'aient été mariées qu'une seule fois, qu'elles jouissent d'une bonne réputation, qu'elles aient élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux. Telle ou telle de ces œuvres peut entrer dans les fonctions des diaconesses ; on n'est cependant pas en droit de considérer que, pour être inscrite au rôle des *chèrai*, il fallait avoir été diaconesse.

1. Jean Réville, *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives, Etudes de critique et d'histoire*, Paris, 1889 (*Bibl. Ec. Htes Et. Sc. rel.*, t. *I*, p. 231-251).

2. Sur l'emploi du mot χήρα à propos de vierges, voir J. Réville, *Le rôle des veuves*, p. 245.

Bien que les *chèrai* aient été entretenues par la communauté, elles étaient autre chose que des assistées[1]. Elles avaient des fonctions spirituelles qui consistaient à espérer en Dieu et à prier. Leur rôle se rattachait donc à la vie religieuse de la communauté[2].

Il faut, en terminant, comparer brièvement la conception ecclésiastique de l'auteur des Pastorales à celle que nous rencontrons dans quelques documents appartenant à la même époque. Dans la première épître de Pierre, nous trouvons l'épiscopat plural à côté du presbytérat dont la fonction est plus pastorale que didactique. Dans la première épître de Clément Romain, à côté de l'épiscope qui représente et dirige la communauté, il y a des presbytres

1. Il ne nous paraît pas légitime de distinguer, avec JACQUIER (*Hist.*, *I*, p. 381), entre les *chèrai* assistées et les autres.

2. On s'est demandé si, dans l'ordre des *chèrai*, pouvaient être admises des vierges. Le fait, en tout cas, aurait été exceptionnel, puisque le mariage unique figure parmi les conditions requises des candidates. JEAN RÉVILLE (*Le rôle des veuves*, p. 246) a pensé que le *verset* 11 qui recommande aux jeunes *chèrai* de se marier, imposait une réponse affirmative parce que l'auteur qui est défavorable aux secondes noces, n'aurait pas conseillé à des veuves de se remarier. Cet argument ne nous paraît pas décisif. Le fait que, dans certains cas, l'auteur demande le mariage unique prouve que les secondes noces devaient être fréquentes. L'auteur ne les prohibe pas d'une manière absolue. Il ne les juge donc pas incompatibles avec

dont l'activité paraît se rapporter surtout au culte. La situation supposée est analogue à celle qui apparaît dans les Pastorales, mais comme ces documents n'appartiennent pas tous à la même région, il est impossible de reconnaître s'ils correspondent à diverses étapes d'un développement ecclésiastique homogène.

Les documents qui, géographiquement, se rapprochent le plus des Pastorales sont les épîtres johanniques, et, dans une certaine mesure peut-être, la Didachè. Sur un point d'autant plus caractéristique que ses préoccupations dominantes ne sont pas d'ordre ecclésiastique,

la profession de la foi chrétienne et, dans le cas qui nous occupe, il peut avoir préféré qu'une jeune veuve se remarie plutôt que de lui voir, plus tard, donner le scandale d'abandonner l'ordre des *chèrai* pour se remarier. Nous ne pouvons donc affirmer qu'il y avait des *chèrai* vierges, mais nous ne pouvons non plus affirmer qu'il n'y en avait pas, comme le pensent Bertrand (p. 123) et Wohlenberg (p. 185). Le passage dans lequel Ignace salue les *chèrai* appelées « vierges » (*Smyrn.*, 13,1), s'il n'autorise pas de conclusion formelle pour les communautés visées dans les Pastorales, est, au moins, favorable à la possibilité de l'existence de *chèrai* vierges. Par contre, le texte de Tertullien (*De Virg. vel.*, 9) que cite J. Réville, (p. 248), dans lequel il est question d'une vierge n'ayant pas encore vingt ans révolus, admise dans l'ordre des *chèrai*, ne nous paraît pas décisif: d'abord, parce que Tertullien proteste contre son admission, et surtout parce que la différence de lieu et de temps est trop grande pour que le parallèle soit probant.

la première épître de Jean présente une analogie frappante avec les Pastorales. Il s'agit du passage *I Jn.*, 4,1 où la recommandation de ne pas se fier à tout esprit, c'est-à-dire à tout inspiré, dénote une certaine défiance à l'égard du ministère des prophètes dont beaucoup sans doute étaient des prophètes itinérants[1]. La Didachè formule et accentue les mêmes réserves. Ce fait établit une affinité indicutable avec les Pastorales.

Il apparaît non moins nettement que, en ce qui concerne l'autorité de l'épiscope, les épîtres d'Ignace représentent un développement plus avancé et dont la situation révélée par les Pastorales est en quelque sorte la préface.

VIII. — Lieu et date de composition

1. *Le lieu*

L'authenticité des Pastorales étant abandonnée, les indications de lieux qu'elles contiennent ne peuvent pas servir à déterminer où elles ont été composées.

Baur les croyait écrites à Rome, à cause du passage *I Tim.*, 6,20, dans lequel il voyait une

1. Par contre, la troisième épître de Jean (9-10) prend énergiquement la défense du ministère itinérant.

allusion aux *Antithèses*, de Marcion[1]. En dehors de cette interprétation généralement abandonnée aujourd'hui, il n'y a pas d'argument de quelque valeur en faveur de l'hypothèse romaine. Le contact entre les Pastorales et la première épître de Clément Romain, même s'il était plus certain qu'il ne l'est, prouverait seulement que les Pastorales étaient connues à Rome dans la dernière décade du premier siècle, mais non qu'elles y ont été composées. Par contre, l'hypothèse romaine se heurte à une difficulté assez grave, c'est que le ministère itinérant contre lequel l'auteur des Pastorales polémise indirectement ne peut guère avoir existé dans une grande Eglise comme celle de Rome.

La situation supposée se conçoit mieux dans une autre région, par exemple en Asie[2]. Divers indices sont d'ailleurs favorables à l'Asie, notamment le fait que la première épître à

1. Baur, *Past.*, p. 57. C'est aussi l'opinion de Holtzmann (*Past.*, p. 273) qui estime que les autres hypothèses ne méritent pas d'être retenues. Von Soden (p. 181) admet aussi la composition à Rome, mais estime que la composition en Asie n'est pas impossible. Il pense, en tout cas, que les destinataires doivent être cherchés en Asie.

2. C'est en Asie que la plupart des critiques récents placent la composition des épîtres pastorales, par exemple : Jean Réville, *Les origines*, p. 272 ; Jülicher, *Einl.*, p. 169 ; Moffatt, art. *Timotheus and Titus* (*Epistles*) *E. B.*, c. 5081.

Timothée, dans laquelle aucun fragment provenant de billets authentiques ne paraît avoir été inséré, est censée adressée à Timothée résidant à Ephèse, et lui donner des instructions pour les Eglises d'Asie. Les fragments utilisés dans la seconde épître paraissent empruntés à des lettres adressées à Timothée en Asie. Il y est question de faits qui se sont passés dans cette province, comme les services rendus par Onésiphore. Nous avons vu plus haut qu'il y a certaines analogies, au point de vue de la situation ecclésiastique, entre les Pastorales et des documents comme les épîtres de Jean, d'Ignace et de Polycarpe, qui appartiennent à l'Asie. Enfin, c'est dans des documents asiates (Ignace et Polycarpe) que l'on trouve la première trace certaine des épîtres pastorales[1]. Tout cela ne constitue pas une preuve absolue, mais, en l'absence d'indication plus précise, et rien de décisif ne pouvant être opposé à l'hypothèse asiate nous pouvons considérer comme probable que c'est pour les Eglises d'Asie que les Pastorales ont été écrites.

1. Nous ne parlons pas ici de certaines analogies que l'on peut relever entre la spéculation combattue dans les Pastorales et les idées qui sont visées dans l'épître aux Colossiens, car les mêmes développements ont pu se produire dans plusieurs régions à la fois.

2. *La date*

La principale raison qui avait déterminé les critiques de l'école de Tübingue à placer la composition des Pastorales à une date relativement assez basse du IIe siècle n'est pas valable pour nous, puisque les idées combattues dans ces épîtres ne nous ont paru pouvoir être identifiées ni à la doctrine de Marcion, ni à aucun système gnostique[1].

Salomon Reinach et Corssen[2] ont cru reconnaître entre les Pastorales et les *Acta Pauli* une relation qui obligerait à attribuer à nos épîtres une date assez tardive. Les Pastorales polémisent contre des gens qui interdisent le mariage, les *Acta Pauli* préconisent une doctrine à tendance

1. Nous ne pouvons pas davantage retenir l'argument de Holtzmann (*Past.*, p. 269 s.), pour qui les princes pour lesquels il faut prier (*I Tim.*, 2,2) ne peuvent être que deux souverains régnant simultanément, ce qui empêcherait d'assigner aux Pastorales une date antérieure à 161, époque où Marc Aurèle associa Lucius Verus à l'empire. Le passage nous paraît en effet se rapporter aux souverains en général. Holtzmann (*Past.*, p. 266) fait aussi état du fait que l'évangile de Luc serait cité comme Ecriture Sainte. Là-dessus, voir p. 505 s.

2. Salomon Reinach, *Thékla*, *C. M. R.*, *IV*, p. 228-251 ; Corssen, *Die Urgestalt der Paulusakten*, *Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 42.

nettement ascétique[1]. Les Pastorales interdisent aux femmes d'enseigner. Les *Acta Pauli* (43) présentent Thécla comme « ayant éclairé beaucoup d'hommes par la Parole de Dieu ». Les Pastorales condamnent Hyménée et Philète qui disent que la résurrection s'est déjà produite. Dans les *Acta Pauli*, Démas et Hermogène expliquent comment la résurrection qu'annonce Paul est déjà réalisée (*A. P. Th.*, 12). Trois personnages qui figurent dans les Pastorales, et dont deux ne sont nommés nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, se retrouvent dans les *Acta Pauli*. Ce sont Onésiphore qui accueille Paul à Iconium, Démas et Hermogène, faux amis de Paul, qui poussent Thamyris à le dénoncer au gouverneur.

Faut-il conclure de là que c'est contre le portrait de Paul tracé dans les *Acta Pauli* que polémisent les Pastorales, comme le pensent Salomon Reinach et Corssen, ou est-ce, au contraire, comme le croyait Lipsius[2], l'auteur des *Acta Pauli*, qui a opposé au Paul des Pastorales, un Paul gnosticisant ?

1. Heureux ceux qui gardent leur chair pure. Heureux les continents. Heureux ceux qui, ayant une femme, sont comme n'en ayant pas. Heureux les corps des vierges (*A. P. et Th.*, 5-6).

2. Lipsius, *Apokr. Apostelgesch.*, *II*, p. 463. C'est aussi le point de vue défendu par Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 339.

Pour qu'on puisse tirer quelque conclusion du fait que les doctrines défendues dans les *Acta Pauli* sont combattues dans les Pastorales, il faudrait, ce qui est loin d'être le cas, qu'elles n'aient été défendues que dans les *Acta Pauli*[1]. Il faut ajouter qu'il n'y a trace dans ce document ni des prohibitions alimentaires, ni des spéculations sur les anges qui, chez les hérétiques des Pastorales, étaient associées à l'interdiction du mariage[2].

Dans les Pastorales, Onésiphore, après avoir

Rappelons, pour mémoire, qu'en étudiant les *Acta Pauli*, nous n'avons pas trouvé de raisons suffisantes d'admettre l'utilisation d'un document ancien par l'auteur de ce roman (*Intr.*, *IV*, 1, p. 77).

1. Mayer, p. 71.

2. Quant aux idées relatives à la résurrection déjà réalisée, il faut remarquer que, dans les *Acta Pauli*, elles sont prêtées à des adversaires de l'apôtre. De plus, il est vraisemblable, comme l'a soutenu Corssen (*Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 41 s.), que le morceau qui les contient est secondaire et a été introduit pour attribuer aux adversaires de l'apôtre des idées condamnées par lui. Le morceau manque dans le *Brixianus* et dans la version syriaque. L'explication donnée par Démas et Hermogène n'est pas à sa place. Thamyris, à qui elle est donnée, ne s'intéresse pas à la prédication de l'apôtre, mais uniquement aux moyens magiques par lesquels il pense que Paul a détourné Théclа de lui. Il faut ajouter que ce passage n'exprime pas une pensée homogène puisque deux explications sont données de la résurrection déjà réalisée : on ressuscite dans ses enfants ; on ressuscite par la connaissance du vrai Dieu.

rendu à Ephèse, à Paul, des services auxquels il est seulement fait allusion, est venu à Rome, où il a fait de grands efforts pour retrouver l'apôtre prisonnier. Dans les *Acta Pauli* (2 s.), il accueille Paul à Iconium et devient son fidèle collaborateur. La différence de lieu rend impossible d'imaginer que ce soit des *Acta Pauli* que l'auteur des Pastorales s'est inspiré. Ce n'est, en tout cas, pas là qu'il peut avoir trouvé l'idée du rôle joué par Onésiphore à Rome. Il est, au contraire, tout naturel de supposer que c'est l'allusion des Pastorales aux services rendus par Onésiphore en Asie qui a suggéré le récit des *Acta Pauli*.

D'après *II Tim.*, 4,10, Démas a quitté Paul ; d'après *II Tim.*, 1,15, Hermogène a abandonné l'apôtre, prisonnier à Rome, pour retourner en Asie. D'après les *Acta Pauli* (1), Démas et Hermogène le forgeron accompagnent Paul d'Antioche à Iconium, mais ce sont des hypocrites et ils poussent Thamyris à dénoncer l'apôtre[1]. Si l'auteur des Pastorales s'était inspiré des *Acta Pauli*, on ne comprendrait pas qu'il ait repoussé

1. L'observation ne peut être retournée, car l'auteur des *Acta Pauli*, en faisant venir Paul à Rome en liberté, a témoigné d'une telle indifférence à l'égard de la tradition historique, qu'il n'est pas surprenant qu'il ait transformé et antidaté ce que les Pastorales disaient de Démas et d'Hermogène. Un

la rupture de Démas et d'Hermogène avec Paul jusqu'au moment de la captivité romaine. On ne comprendrait pas non plus qu'il ait atténué le caractère de cette rupture en transformant une hostilité déclarée en simple défection[1]. Pour toutes ces raisons, le problème des relations littéraires entre les Pastorales et les *Acta Pauli* nous paraît devoir être résolu dans le sens de la priorité des Pastorales.

Le *terminus ad quem* de la composition de nos épîtres est déterminé par l'attestation que nous en avons trouvée dans les épîtres d'Ignace et de Polycarpe. Il n'est donc pas possible de placer leur composition beaucoup après 110. Le fait que l'auteur a connu les épîtres de Paul et, sans doute déjà sous forme de collection, empêche de faire remonter les Pastorales plus haut que la dernière décade du premier siècle[1]. Ce serait

détail doit encore être indiqué : dans les *Acta Pauli*, Hermogène est appelé « le forgeron ». Cela ne proviendrait-il pas de ce que l'auteur l'a confondu avec un autre adversaire de Paul, nommé, dans les Pastorales (*II Tim.*, 4,14), Alexandre, l'ouvrier en cuivre ?

1. Il faut encore observer que les Pastorales ne peuvent avoir été écrites qu'à un moment où la collection des épîtres de Paul était assez connue pour qu'il ne parût plus possible de composer des lettres à des Eglises et, cependant, pas encore assez répandue pour qu'il parût impossible de créer un nouveau type de lettres pauliniennes.

plutôt au commencement de la période 90-110 que nous serions porté à nous arrêter, d'abord à cause de la différence qu'il y a entre la conception ecclésiastique des Pastorales et celle d'Ignace, et ensuite parce que, plus on admettrait une date tardive, plus on rendrait difficile de comprendre la conservation des lettres privées utilisées par l'auteur.

Notre conclusion sera donc que les épîtres Pastorales ne doivent pas avoir été écrites beaucoup après 90.

ADDITIONS

P. 146. Dans son livre récent (*Les écrits de saint Paul, II, La première épître aux Corinthiens, traduction nouvelle avec introduction et notes* (*christianisme* n° 17), Paris, 1926), H. Delafosse vient d'esquisser, à propos de la première épître aux Corinthiens, une théorie analogue à celle déjà développée par lui au sujet de l'épître aux Romains. Il admet une lettre paulinienne authentique assez brève et insignifiante, fortement remaniée par un rédacteur marcionite, puis révisée par deux éditeurs catholiques successifs. La critique de Delafosse nous paraît très arbitraire et entièrement dominée par l'esprit de système. Il est, de plus, assez vain de vouloir étudier isolément une seule des deux épîtres aux Corinthiens.

P. 309. W. Michaëlis (*Kenchreä, Zur Frage des Abfassungsortes des Rm.*, *Z. N. T. W.*, XXV, 1926, p. 144-154) vient de développer une théorie d'après laquelle l'épître aux Romains aurait été écrite de Philippes pendant le séjour

que Paul fit en Macédoine avant de venir à Corinthe. Il est vrai, comme le fait valoir Michaëlis, que la situation supposée par l'épître (Paul se prépare à aller à Jérusalem porter le produit de la collecte) a existé avant l'arrivée à Corinthe. Néanmoins, quand Paul était en Macédoine, la collecte n'était pas achevée comme elle l'est au moment de la composition de l'épître aux Romains, alors que Paul est sur le point de partir pour la Syrie. Il faut ajouter que le sentiment très précis qu'a l'apôtre des dangers auxquels il sera exposé à Jérusalem (*Rom.*, 15,30-32) se comprend beaucoup mieux au moment où il va s'embarquer qu'à n'importe quelle autre époque.

Michaëlis propose d'identifier Cenchrées (*Rom.*, 16,1), non au port de Corinthe, mais à une localité du même nom située en Troade, ou même à un quartier hypothétique d'Ephèse qui aurait tiré son nom d'un torrent, le Kenkrios, qui coulait dans le voisinage. Ce sont là des combinaisons qui, sans doute, ne sont pas rigoureusement impossibles mais qui, cependant, sont bien moins naturelles que celle qui cherche Cenchrées dans le voisinage de Corinthe.

Les raisons qui nous empêchent d'admettre le système de Michaëlis valent aussi contre la théorie plus ancienne de F. Westberg (*Zur neutes-*

tamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage, Leipzig, 1911, p. 72 s.) qui propose Thessalonique comme lieu de composition de l'épître aux Romains.

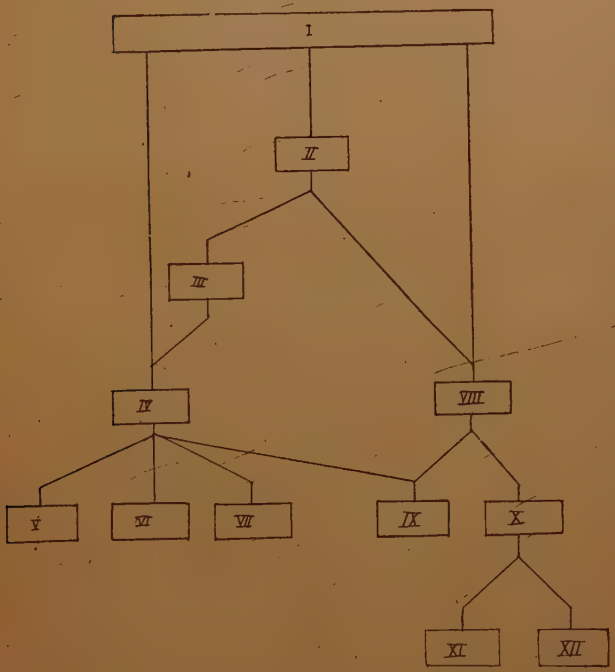


Schéma III (p. 253)

Légende : I. Recension originale en 16 chapitres sans doxologie. — II. Recension en 14 chapitres (Marcion). — III. Addition à II de la doxologie (école marcionite). — IV. Fusion de I et de III. — V. Texte de ℵ. B. C., etc. (Voir p. 241). — VI. Texte de L., etc. (Voir p. 241). — VII. Texte de A. P., etc. (Voir p. 241). — VIII. Manuscrit hypothétique Y. (Voir p. 244 s.). — IX. Texte de D. (Voir p. 244 s.). — X. Manuscrit hypothétique X. (Voir p. 244 s.). — XI. Texte de F. (Voir p. 244 s.). — XII. Texte de G. (Voir p. 244 s.).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE X

LA CRISE CORINTHIENNE ET LES ÉPÎTRES AUX CORINTHIENS

Pages

I. — Caractère de la crise corinthienne 5
II. — Brève analyse du contenu des deux épîtres 9
III. — Caractère des épîtres. Le problème de leur intégrité 38
IV. — La deuxième visite de Paul à Corinthe et ses plans de voyage 45
V. — L'affaire de la collecte 61
VI. — Essai de reconstruction des lettres de Paul. 72
VII. — L'Eglise de Corinthe depuis le départ de Paul jusqu'à la formation des partis 87
VIII. — Premières interventions de Paul. Lettres A et B 102
IX. — La division de l'Eglise en partis. Troisième lettre de Paul (C). 107
X. — Le conflit 125
XI. — La solution de la crise 137
XII. — La question d'authenticité 141
XIII. — Dates et lieux de composition des lettres aux Corinthiens 143

CHAPITRE XI

LA CRISE GALATE ET L'ÉPÎTRE AUX GALATES

Pages

I. — La Galatie et les destinataires de l'épître aux Galates. 147
II. — La crise galate 166
III. — Analyse de l'épître. 172
IV. — L'issue de la crise galate. 184
V. — Date et lieu de composition 187
VI. — Intégrité et authenticité de l'épître aux Galates 195

CHAPITRE XII

PAUL A CORINTHE. L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

I. — Le dernier séjour de Paul à Corinthe . . . 202
II. — Le problème de l'épître aux Romains. . . 205
III. — Analyse de l'épître. 209
IV. — Les diverses recensions de l'épître. . . . 241
1. Doxologie finale (16,25-27) 241
2. Recension longue et recension courte . . 244
3. La question de l'authenticité de 15,1-16,23. 247
4. La question de l'authenticité de la doxologie. 250
5. L'origine des deux recensions 253
V. — L'intégrité de l'épître 256
1. Les diverses conclusions de l'épître . . . 258
2. La question de 16,3-16 260
VI. — Les destinataires de l'épître. Le but de sa composition. 271

Pages

VII. — Les origines de l'Eglise de Rome et ses relations avec Paul 292
VIII. — L'attestation de l'épître aux Romains. Son authenticité 300
IX. — Date et lieu de composition 306

CHAPITRE XIII

PAUL A JÉRUSALEM. SON PROCÈS. LA FIN DE SA VIE

I. — Les sources de l'histoire du procès de Paul . 310
1. Les épîtres de la captivité. 311
2. Les notices des épîtres pastorales . . . 312
3. Les témoignages patristiques 342
II. — Le voyage de Corinthe à Jérusalem . . . 359
III. — Paul à Jérusalem. Son arrestation . . . 361
IV. — Le procès 370
V. — Paul à Rome. L'issue de son procès et la fin de sa vie 383

CHAPITRE XIV

L'ÉPÎTRE AUX COLLOSSIENS ET LE BILLET A PHILÉMON

I. — Situation supposée par les deux lettres . . 392
1. L'épître aux Colossiens 392
2. Le billet à Philémon 397
II. — Analyse de l'épître aux Colossiens 401
III. — Analyse du billet à Philémon. 410
IV. — Authenticité de l'épître aux Colossiens . . 413
1. Critique externe et histoire de la critique. 413
2. Les hérésies combattues. 414

Pages

3. La théologie, spécialement la christologie de l'épître 418
4. La langue. 422
5. Conclusion 424
V. — Authenticité du billet à Philémon 425
VI. — Lieu et date de composition. 426

APPENDICE I

L'ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS

I. — L'adresse de l'épître aux Ephésiens . . . 431
II. — Analyse de l'épître 440
III. — Relations de l'épître aux Ephésiens avec d'autres livres du Nouveau Testament. Critique externe. Histoire de la critique 446
IV. — Le problème 454
V. — Le style et la langue 454
VI. — Relations entre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. 458
VII. — Conclusion 470

APPENDICE II

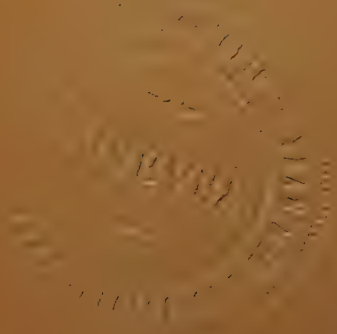
LES ÉPÎTRES PASTORALES

I. — Titre, destinataires et contenu 476
II. — L'intégrité des épîtres pastorales 488
III. — Critique externe. Canonicité. Histoire de la critique 492
IV. — La parenté des trois épîtres pastorales entre elles 500
V. — L'inauthenticité des épîtres pastorales . . 504
1. L'argument historique 507

Pages

2. L'argument théologique. 508
3. L'argument linguistique. 524
VI. — L'imitation des épîtres de Paul. 530
VII. — Les Eglises au temps des épîtres pastorales 531
VIII. — Lieu et date de composition 553
1. Le lieu 553
2. La date. 556
ADDITIONS 562

Rochefort-sur-mer. — Imprimerie A. Thoyon-Thèze. 1.100-12-26.



DATE DUE

BS 2330 .G6 1922 v.4 pt.2

Goguel, Maurice, 1880-1955.

Introduction au Nouveau Testament /

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1000 2454 2